Phantasie, Wahrheit und Erkenntnis

Ein Kapitel aus der Philosophie Jakob Frohschammers

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

einer

Hohen Philosophischen Fakultät

der

Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen

vorgelegt

von

Günther Fried

aus München

1 9 2 9

Buchdruckerei der Tübinger Studentenhilfe

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen

---

Referent: Prof. Dr. Karl Groos

Tag der mündlichen Prüfung:
13. Juni 1929.

Vorwort.

Jakob Frohschammer ist in der Philosophiegeschichte bekannt als derjenige Philosoph, der es versucht hat, aus der Phantasie die Welt als Grundprinzip zu erklären, d. h. aus einer ursprünglichen, weltimmanenten Bildekraft. Diese Anschauung gewann er im Kampf mit dem Materialismus seiner Zeit und gestaltete sie aus in der Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Kirche, deren Priester er war. Die Kirche verhängte über ihn die Exkommunikation, während er trotz aller Anfeindungen und gegnerischen Bemühungen die Professur für Philosophie und Pädagogik in München zeitlebens innehatte. Doch entfernte er sich im Grunde gleichweit von der vorherrschenden wissenschaftlichen Denkweise wie vom Dogma: Sein Philosophieren ist das Suchen nach einer Weltanschauung, in der das geistige wie das natürliche Sein in gleicher Weise urständet, einer Weltanschauung aber, die durchaus gegenwartsgemäß sein und doch den Charakter des Ewigen an sich tragen sollte. Wir glauben, daß Frohschammer nur dann Gerechtigkeit im Urteil der Nachwelt widerfahren wird, wenn man sein System von diesen Zusammenhängen aus bewertet. Wie weit es ihm allerdings gelungen ist, seine Grundgedanken vollständig auszubauen, ist eine andere Frage. Er hat ein umfassendes System entworfen, aber dieses System nur wenig in die einzelnen Gebiete des Lebens hinein durchführen können. Und doch würde vielleicht gerade durch solche Darstellungen im Kleinen der weltanschauliche Charakter seines Denkens offener hervorgetreten sein. Es mag darum vielleicht ein Weniges zum Verständnis Frohschammers beitragen, wenn wir in der vorliegenden Arbeit versucht haben, ein solches Teilgebiet im Lichte der Frohschammerschen Weltanschauung darzustellen. Doch bietet Frohschammers Wahrheits- und Erkenntnislehre, zumal in ihrer engen Verbundenheit seiner Lehre von der Phantasie des Eigenartigen genug, um auch an und für sich eine Untersuchung darüber zu rechtfertigen. Dabei lag der Nachdruck weniger auf einer kritischen Würdigung, als auf der Herausarbeitung des Wesentlichen in der Wahrheits- und Erkenntnislehre Frohschammers.

Inhalts-Verzeichnis.

Seite

Vorwort III
Inhaltsverzeichnis V
Verzeichnis der Abkürzungen VII

Einleitung. Das Wahrheitsstreben 1

I. Teil: Frohschammers Lehre von der Phantasie

Vorbemerkung 7

I. Kapitel: Analyse des Begriffes Phantasie

Phantasie und Phantastik 11
Phantasie in der ethymologischen Bedeutung 13
Phantasie als Bewußtseinsinhalt 14
Die Momente der Phantasie 15
Subjektive und objektive Phantasie 16

II. Kapitel: Die objektive Phantasie

Die Momente der objektiven Phantasie 17
Die objektive Phantasie und das Unorganische 18
Die objektive Phantasie und das Organische 19
Die objektive Phantasie und das Psychische 22
Die objektive Phantasie im Menschen 24

III. Kapitel: Die subjektive Phantasie.

Mensch und Tier 25
Die subjektive Phantasie im Gemütsleben 25
Die subjektive Phantasie im Erkenntnisleben 27
Die subjektive Phantasie im Willensleben 28
Schlußbemerkung 29

II. Teil: Frohschammers Lehre von der Wahrheit.

Wahrheit und Irrtum 31

I. Kapitel: Die formale Wahrheit

Kritische Bemerkungen 36

Seite

II. Kapitel. Die objektive Wahrheit.

1. Die reale Wahrheit 39
2. Die ideale Wahrheit 40
3. Erläuterung an Beispielen 41
4. Kritische Bemerkungen 43
5. Stufen:
   a) Der realen Wahrheit 47
   b) Der idealen Wahrheit 51

Exkurs: Frohschammer und Trendelenburg 55

III. Kapitel.

Phantasie und Wahrheit 59

IV. Kapitel.

Die ewige Wahrheit 63

III. Teil: Frohschammers Lehre von der Erkenntnis.

Vorbemerkung 69

I. Kapitel: Die sinnliche Erkenntnis.

1. Sinneserkenntnis
   a) Bei Thomas von Aquino
   b) Bei Jakob Frohschammer 71
2. Sinneserkenntnis und Phantasie 72
3. Entstehung der Sinnesorgane
   a) Unter Mitwirkung des Verstandes 73
   b) Unter Mitwirkung der Phantasie 73
4. Wahrheit und Sinneserkenntnis 75
5. Vorläufige Definition 76
6. Erinnerung und Vorstellung 77
7. Endgültige Definition 80

II. Kapitel: Die abstrakte Erkenntnis.

1. Verstand 80
2. Vorläufiges Verhältnis von Verstand und Phantasie . . . 84
3. Begriff, Urteil, Schluß und Phantasie 85
   a) Vorstellung, Begriff, Idee 86
   b) universalia 89
   c) Begriff und Phantasie 90
   d) Urteil und Phantasie 93
   e) Schluß und Phantasie 95
4. Die Kategorien und Phantasie 96
5. Die Methodenlehre und die Phantasie 100
   a) Induktion 100
   b) Deduktion 101
   c) Hypothese 102

Seite

d) Analogie 103
(Dialektik) 103
6. Verstand und Phantasie 103
a) Subjektiver und objektiver Verstand 104
b) Wesen des Verstandes 105
c) Entstehung und Entwicklung des Verstandes 106
7. Intellektus 108

III. Kapitel: Die ideale Erkenntnis.

1. Vernunft als tabula rasa 109
2. Vernunft als Vermögen der angeborenen Ideen 110
3. Vernunft im Bilde vom Auge und Keim 110
4. Definition 112
5. Entwicklung der Vernunft 113
6. Die Ideen
a) Idee des Wahren 114
b) Idee des Schönen 114
c) Idee des Guten und Rechten 116
d) Idee Gottes 117

Schlußwort 119

Literaturverzeichnis I (J. Frohschammers Schriften) 121
„ II (Literatur über J. Frohschammer)

Verzeichnis der Abkürzungen.

J. Frohschammer, Einleitung in die Philosophie und Grundriß der Metaphysik 1858 . . . . . E
— Athenäum, Jahrgang I—III. 1862—1864. Ath. I-III.
— Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses 1877 . . . . . Ph.
— Die Philosophie als Idealwissenschaft und System 1884 . . . . . J.W.
— Die Philosophie des Thomas von Aquino 1889 . . . . . Th.
A. Attensperger. Jakob Frohschammers philosophisches System im Grundriß 1899 . . . . . Attensperger.

Einleitung.

Frohschammer hatte als Kind ein stilles, besinnliches, träumerisches Wesen. Sein Leben vollzog sich jahrelang fast ausschließlich draußen in der Natur, deren webende Geistigkeit er ahnte. In der Schule brauchte er darum lange, um sich zurecht zu finden, wenn er sich dann auch schließlich das Wissen seiner Zeit in weitem Umfang aneignen konnte. Kein Wunder, daß in ihm gerade das Verlangen lebendig wurde, die Erfahrungen des Lebens und die Strebungen des Denkens miteinander zu vereinen, d. h. die Sehnsucht nach einer Weltanschauung, die vor dem Leben wie vor dem Denken stand hielte. Er ahnte seinen Ursprung im Ewigen und suchte das Ewige wieder zu ergreifen, zu be-greifen. In der Theologie, die ihm zunächst schicksalhaft das Tor wurde zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Welt, fand er diese Weltanschauung nicht und suchte sie daher in der Philosophie. Das ist die eine Tragik seines Lebens: daß er eigentlich Philosoph war und Priester sein mußte; daß er im Denken die Wirklichkeit erfassen wollte und sie im unverstandenen Handeln gestalten mußte. So muß er getreu seinem innersten Wesen gegen die Kirche kämpfen, aber auch gegen die herrschende Wissenschaft. Das ist die andere Tragik: daß sein Denken gehemmt wird durch die materialistischen Lehren seiner Zeit. Die Philosophie befriedigt ihn so wenig wie die Theologie. Aber: er ringt sich von Rom los, ohne je den entwurzelten Katholiken verleugnen zu können; er sucht sich der Wissenschaft gegenüber zu behaupten, ohne den materialistischen Denkformen seiner Zeit ganz entgehen zu können. In dieser doppelten Antithese stellt er sein System auf. Er sucht von einem naturalistischen Standpunkt zu einem ethischen zu kommen. So fordert er als Ziel des Denkens die ewige Wahrheit, so setzt er als Grund des Lebens die Weltphantasie. Beide sind im Absoluten eins. Die Vollendung aber dieses seines Strebens bricht der Tod ab. Das ist die dritte Tragik seines Lebens. In ihm denkt eine alte Zeit. In ihm will eine neue Zeit.[1])

[1]) Ueber das Leben J. Frohschammers siehe: J. Frohschammer: „Autobiographie“ in „Deutsche Denker und ihre Geistesschöpfungen“, von A. Hinrichsen 1888. — J. Friedrich: Jakob Frohschammer 1896. — B. Münz: Briefe von und über Jakob Frohschammer 1897. — J. G. Wüchner: Frohschammers Stellung zum Theismus 1913.

In jedem Menschen wohnt das Streben nach Erkenntnis. Ziel dieses Strebens ist die Wahrheit. Die Realisierung dieses Wahrheitsstrebens ist die wissenschaftliche Philosophie. Objekt der Erkenntnis ist die ganze Natur und die ganze Menschheit. Die Natur stellt sich in einem großartigen, fortlaufenden, einheitlichen Entwicklungsprozeß dar, an dessen Ende der Mensch steht, als Anfang einer geistigen Entwicklung. Grund und Voraussetzung dieser Entwicklung ist die Phantasie. Ewige Wahrheit wie Weltphantasie führen beide, allerdings nicht mehr wissenschaftlich erfaßbar und nachweisbar, auf das Absolute, auf Gott.

So etwa könnte man den Zusammenhang umreißen zwischen Phantasie, Wahrheit und Erkenntnis. Für die vorliegende Untersuchung ist dabei der Angelpunkt nun allerdings nicht die Phantasie, sondern die Wahrheit. Daher dürfte es zweckmäßig sein, von der Wahrheit aus in das Problem einzuführen.

Die Philosophie hat es vornehmlich mit der Wahrheit zu tun, sie will die Wahrheit erforschen, sie will Erkenntnis der Wahrheit sein. Dieser Ueberzeugung gab Frohschammer schon in seinen ersten Veröffentlichungen[2]) Ausdruck, um sie später[3]) genauer und eindringlicher zu wiederholen. Was aber ist für Frohschammer Wahrheit, vor allem Wahrheit als Objekt des wissenschaftlichen Forschens und Erkennens? Einleitend mögen dazu Frohschammers eigene Worte folgen, mit denen er diese Frage beantwortet hat, gelegentlich einer Rezension des philosophischen Schriftchens „Emilie“ von M. Mayer:[4])

„Es wird ausgegangen von der Frage: Was ist Wahrheit? Die Antwort ist: Die Uebereinstimmung des Gedankens oder der Vorstellung mit der gedachten oder vorgestellten Sache. Das ist wohl nicht unrichtig, aber die Frage ist doch wohl nur sehr unvollständig beantwortet, uud die eigentlichen Schwierigkeiten hiebei sind gar nicht berührt. Sollte die Wahrheit in der Tat weiter nichts sein, als diese Uebereinstimmung? Dann gäbe es aber doch nur eine Wahrheit des subjektiven Denkens und nicht des objektiven Seins? Gibt es aber nicht in der Tat auch eine objektive Wahrheit, eine Wahrheit der Erkenntnisobjekte, nicht blos der Erkenntnisakte? Also eine Wahrheit der Dinge, nicht blos eine Wahrheit des Denkens und Sprechens? Macht das subjektive Denken erst die Wahrheit, oder ist das wahre, richtige Denken nur ein Mittel, die objektive Wahrheit aufzunehmen, für das Bewußtsein zu gewinnen? Das Denken erhält doch wohl seine Wahrheit durch den Inhalt, durch das Erkenntnisobjekt! Dieses muß also auch wahr sein und Wahrheit sein, die es dem Denken mitteilt und dadurch auch das Denken wahr und zur Wahrheit macht! Die Wahrheit ist also nicht blos eine Eigenschaft des Denkens, sondern auch als etwas an sich Seiendes, Objektives, abgesehen vom Denken Be-

[2]) bes. E. [3]) bes. JW.; s. auch Attensperger.

[4]) Ath. II S. 697 f.

stehendes zu bestimmen. Und darum ist die Wahrheit für das Erkennen ein Objekt, nicht blos eine Beschaffenheit des Erkennens selbst. Diese objektive Wahrheit dürfte also doch wohl anders zu definieren sein als mit: Uebereinstimmung des Gedankens oder der Vorstellung mit der gedachten oder vorgestellten Sache! Wahrheit, dürfte man da wohl sagen, ist das, was i s t, im Gegensatz zum Nichtsein, das nicht Wahrheit ist; oder Wahrheit ist Realisierung des Begriffes Sein oder auch der Idee des Seins (insofern das Sein eine Vollkommenheit ist im Gegensatz zum Nichtsein.) Auch mit dieser Wendung der Untersuchung wären wir aber noch nicht am Ziel. Das was ist, ist nicht in gleicher Weise, ist nicht gleich vollkommen; wir unterscheidsn stets das Ideale von der gemeinen Wirklichkeit mehr oder weniger, sodaß uns das Eine wahrer erscheint als das Andere. Wahrheit hat da die Bedeutung nicht bloß des Seins, sondern des Vollkommenseins, der Vollkommenheit. Und da dürften wir nun sagen, unter Wahrheit sei die Uebereinstimmung eines Seienden mit seiner Idee, oder sei die von demselben realisierte Idee zu verstehen. Darum würden wir Gott nun nicht blos darum als Wahrheit bezeichnen, weil etwa in ihm ein mit dem Gegenstande übereinstimmendes Denken sei; sondern vor allem darum, weil sein Wesen die vollkommenste absolute Realisierung des Begriffes, die der Idee des Seins, ist (ewiges, absolutes Sein) und dann, weil sein Sein mit der Idee absoluter Vollkommenheit absolut übereinstimmt. Auf solche Fragen und Erörterungen führt die Frage: Was ist Wahrheit?"

Aus diesen Worten ergeben sich deutlich vier Arten der Wahrheit bei Frohschammer. 1. Wahrheit als Uebereinstimmung des Denkens mit dem Gedachten. 2. Wahrheit als das Objektive, an sich Seiende, abgesehen vom Denken Bestehende. 3. Wahrheit als die Uebereinstimmung von Sein und Idee. 4. Wahrheit gleich Gott, als eine Art Erfüllung von 1.–3.; dabei leuchten wohl die absolute Vollkommenheit und das absolute Sein ohne weiteres ein, während das „mit dem Gegenstand übereinstimmende Denken in Gott" erst dann zur dritten Parallele führt, wenn man annimmt, daß dabei Frohschammer an Aristoteles gedacht haben könnte: „αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις".[5])

Diese vier Arten der Wahrheit sind nun Objekt verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen, insofern alle und jede Wissenschaft die Erforschung der Wahrheit zum Ziel hat, also dieses Ziel verschieden bestimmt. 1. Die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Gedachten, d. h. also unser menschliches Denken, Erkennen und Wissen selber, seine Bedingungen, Gesetze, Methoden usw. Diese Aufgabe der Philosophie ist zugleich ihr historisches Recht.[6]) Denn durch die ganze Philosophiegeschichte hindurch zieht sich die Frage nach der Erkenntnis der Wahrheit.[7]) 2. Die

[5]) Met. XII, 9.

[6]) E. S. 13, 15, 26; J.W. S. 9 f.; Attensperger S. 13 f.

[7]) S. a. E. Becher: Einführung in die Philosophie 1920, S. 1: „Die Unzu-

Wahrheit als das Objektive, das Tatsächliche ist Gegenstand der verschiedensten wissenschaftlichen Disziplinen, der positiven, empirischen und exakten Wissenschaften, die man in zwei Hauptgruppen gliedern kann: in Naturwissenschaften und in Geisteswissenschaften. Sie fallen heute aus dem Rahmen der Philosophie heraus, nachdem sie anfänglich und lange Zeit hindurch darin mit inbegriffen waren.[8]) 3. Dieselben Objekte, aber in ganz anderer Beleuchtung, d. h. um etwas ganz anderes an ihnen zu erkennen, sind Gegenstand der Philosophie als Idealwissenschaft, d. h. der Erforschung der Wahrheit im Sinne von Idealität.[9]) Das Lösen dieser Fragen macht nach Frohschammer die Philosophie erst zur Philosophie, die Idealwissenschaft ist ihm erst die eigentliche Philosophie, in der die „philosophia", die Liebe zur Weisheit, d. h. das Streben nach Erkenntnis der Wahrheit, der idealen Wahrheit seine Erfüllung findet.[10]) 4. Schließlich ist auch Wahrheit gleich Gott als dem Absoluten nach Idee, Sein und Denken Objekt der Philosophie, allerdings einer Philosophie, die Frohschammer erst damit begründen möchte, durch die er sich eine Reform der ganzen Philosophie erträumt.[11])

---

länglichkeiten der Weltanschauungssysteme, die Widersprüche zwischen ihnen drängten ferner zur Untersuchung der Fragen, ob unser Erkennen befähigt sei, zu einer feststehenden Weltanschauung zu gelangen. Und diese Frage führt zu den allgemeinen Problemen, ob überhaupt echte Erkenntnis und Wissenschaft möglich seien, wie sie möglich seien, und bis zu welchen Grenzen sie möglich seien. Damit war schon dem griechischen Philosophieren eine weitere wichtige Aufgabe, die der Wissenschaftslehre, der Erkenntnislehre und Logik gestellt." S. 2: „Immer wieder führten die Schwierigkeiten und Fehlschläge der metaphysischen Bemühungen zu den Problemen der Wissenschaftslehre, der Erkenntnistheorie und Logik, zu den Fragen, ob und wie und inwieweit Erkenntnis möglich ist." — J.W. S. 9: „Die einzige Aufgabe, die man ihr (der Philosophie) allenfalls noch zugesteht, und durch deren Erfüllung sie ihre Existenz dürftig fortsetzen mag, ist die Erkenntnistheorie und Logik zur Vorbereitung und Vorübung für die eigentlichen Sach- und Fachwissenschaften . . . Es fehlt sogar nicht an Philosophen, die dieser Beschränkung der Philosophie insofern Zustimmung gewähren, als sie dieselbe in der Tat als blose Erkenntniswissenschaft oder Wissenschaftslehre auffassen und ausbilden wollen, wenn auch immerhin in etwas weiterem und tieferem Sinne, als die „Positiven" und „Exakten" wünschen. Dazu die Anmerkung: „Entweder muß die Philosophie überhaupt verschwinden, oder sie muß sich bemühen, Wissenschaftslehre in der wahren Bedeutung des Wortes zu sein. W. Wundt, Logik II S. 619." — a. a. O. S. 9 f.

[8]) E. S. 11 f. u. 16 f. — J.W. S. 7 f. — auch Becher a. a. O. — Attensperger S. 3.
[9]) E. S. 20, 26 — J.W. S. 29 f. — Attensperger S. 14 f.
[10]) J.W. S. 20, E. S. 9, 48.
[11]) E. S. IV, 22 f. 27.

Danach ergeben sich nun für Frohschammer im Einzelnen zunächst folgende Aufgaben der Philosophie:[12])

1. Die Selbsterkenntnis des menschlichen Denkens, Erkennens und Wissens, oder die Wissenschaft des Denkens und Wissens, oder die Wissenschaft der Wissenschaften — aus dem ersten Wahrheitsbegriff. 2. Die Erforschung der idealen Wahrheit im natürlichen und historischen Dasein, Erforschung des Wahren, Guten und Schönen — aus dem dritten Wahrheitsbegriff. 3. Die Erforschung des letzten Grundes alles Seins und Denkens und des letzten Grundes der Vollkommenheit von beiden — aus dem ersten und zweiten Wahrheitsbegriff.[13]) Endlich 4. Erkenntnis des Gottesbewußtseins in der Menschheit, damit zugleich Erkenntnis der Vollkommenheit an sich, des Grundes aller anderen Vollkommenheiten — aus dem vierten Wahrheitsbegriff.

Durch Prüfung dieser möglichen Aufgaben der Philosophie auf ihre Wirklichkeit kommt Frohschammer zu folgendem Ergebnis:[14])

„Und da wir keinen Grund fanden, die Formalwissenschaft als Philosophie zu bezeichnen, dagegen aber sahen, daß die Wissenschaft von der höheren Wahrheit oder vom Wahren, Guten und Schönen, wie man gewöhnlich es auszudrücken pflegt, und die Wissenschaft vom letzten Grunde alles Seins, Denkens und Vollkommenseins sprachlich und historisch dem Worte „Philosophie" durchaus entspricht, so werden wir das Recht haben, diese Wissenschaft allein als Philosophie zu bezeichnen."

Damit glaubt Frohschammer auch an die philosophische Vergangenheit anzuknüpfen und sie weiterzubilden. Mit der Erkenntnis der idealen Wahrheit "wahren wir uns den Kern der platonischen Philosophie." Mit der Erforschung des letzten Grundes alles Seins und Denkens „sichern wir uns die Grundtendenz der philosophischen Bestrebungen des Aristoteles". Und lediglich die Erforschung und Erkenntnis des letzten Grundes der Vollkommenheit, sowohl der Idealität wie der Tatsächlichkeit nach, die sich spiegelt in der historischen Tatsache des Gottesbewußtseins, fordert Frohschammer als neue Aufgabe der Philosophie, in die die beiden anderen gewissermaßen einmünden. Sodaß schließlich Frohschammer, aus seinem Wahrheitsbegriff heraus, zu folgender Definition der Aufgabe der Philosophie kommt:[15])

„Aufgabe der Philosophie ist, das Absolute, Gott zu erforschen, zu erkennen (Fundamentalphilosophie, Metaphysik) und im Lichte dieser Gotteserkenntnis alles Daseiende, alles Sein und Denken zu betrachten, nach Bedeutung, Wert und Vollkommenheit zu prüfen (Peripherische philosophische Disziplinen").

---

[12]) A. a. O. S. 26f.

[13]) s. dazu a. a. O. S. 15f.

[14]) E. S. 48f.

[15]) E. S. 73.

Alles Philosophieren setzt damit gewissermaßen eine Dreiheit von Momenten voraus. Wir sind hineingestellt in eine Reihe von Tatsachen und Begebenheiten, in den ganzen Naturprozeß, als dessen letzten und erkennbaren Ursprung Frohschammer die Weltphantasie bezeichnet, davor der Gläubige nur noch Gott weiß. Diese empirische Welt gibt uns ein ständiges Rätsel auf, dessen Lösung uns wesentlich mehr bedeutet, als Befriedigung einer müßigen Neugier. Das Ziel dieses Strebens ist die ewige Wahrheit, das letzte und erkennbare Ziel des geistigen Strebens der Menschheit, hinter der der Gläubige ebenfalls nur wieder Gott sieht. Der Weg von dort nach hier, von der Natur zum Geist, von Gott zu Gott, ist die Erkenntnis. Dieses ideale Schema in seiner von Frohschammer aufgezeigten Konkretheit darzustellen, soll nun unsere Aufgabe sein. Demgemäß wird sich unsere Untersuchung gliedern in die Lehre Frohschammers von der Phantasie, in seine Lehre von der Wahrheit und von der Erkenntnis.

I. Teil:
Frohschammers Lehre von der Phantasie

Vorbemerkung.

Frohschammers natur- und religionsphilosophische Studien in Verbindung mit den psychologischen gaben ihm nicht Antwort auf die Rätsel, die die Wirklichkeit an ihn stellte, sondern bildeten nur den Stoff, aus dem er seine eigene Antwort erst formen mußte. Diese Antwort klingt zum erstenmal an in seiner Schrift: Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen. Rechtfertigung des Generationismus. (1859) [16]).

„Meine Generationstheorie besteht darin, daß ich behaupte, das generare wodurch die Seele entsteht, sei als ein sekundär-kreatürliches creare zu fassen; es sei in die Menschheit als Gattungswesen durch den ursprünglichen göttlichen Schöpfungsakt die Macht sekundärer Kreation gelegt, und das generare sei nichts anderes als ein Fortwirken des ursprünglich schaffenden, zur Menschheit gewordenen und in ihr wirksamen Schöpfungslogos; sodaß die Macht des sekundären Schaffens natürlich zwar von Gott komme, aber zugleich der Menschheit selber, insofern sie Gattungswesen ist, eigen sei."

Frohschammer spricht hier noch nicht von der Phantasie, sondern ergeht sich in theologischen termini, aber der Sache nach legt er den Grund zur Anschauung einer allgemeinen Bildungskraft, die bei der Entstehung eines Menschenwesens in einem sekundär schöpferischen Akt sich offenbart. Damit ist vorgebildet die spätere Lehre von der Weltphantasie und der objektiven Phantasie.

Nicht ganz zwanzig Jahre später, unmittelbar bevor er in seinen Hauptschriften seine endgültige Antwort gibt, hat sich ihm die Vorstellung einer allgemeinen Bildekraft soweit verdichtet, daß er in seiner Schrift: das neue Wissen und der neue Glaube (1876) darüber sagen kann: [17])

„Aber wir möchten dieses ursprüngliche, ideale Prinzip des organischen und psychischen Lebens nicht in Kraftatome verlegen, die sich auch zur groben Aeußerlichkeit des materiellen Stoffes verkörpern, sondern lieber eine eigentümliche, ideale Bildungspotenz, ein allgemeines Bildungsprinzip annehmen, das auch aus der Unsichtbarkeit mittels der organischen Formen in die Sicht-

[16]) Ath. I S. 328

[17]) a. a. O. S. 69 f.

barkeit hereintritt, sich erst unvollkommene, einfache Darstellung gibt, dann, im Weltlaufe sich immer reicher gliedert, äußerlich, körperlich, und immer intensiver, geistiger wird innerlich; das also in den Weltprozeß des physischen Daseins verflochten, sich selbst veräußerlicht und verinnerlicht, individualisiert, potenziert und endlich zum vollen Bewußtsein kommend, die Form der Persönlichkeit, individueller Selbständigkeit gewinnt . . . Sollen wir dasselbe indes näher zu bestimmen versuchen, so können wir es, wie schon bemerkt, als ursprüngliches Gesetz (Gesetzeskraft) auffassen mit der eigentümlichen, imanenten Tendenz zu idealer, plastischer und teleologischer Gestaltung; also als bildendes, schöpferisches Gestaltungsprinzip, das einfach und unbestimmt, zuerst nur im allgemeinen vorhanden und noch verborgen . . . das dann sich äußerliche Realisierung gebend und dadurch sich offenbarend durch diese Offenbarung und Wirksamkeit im Weltprozeß sich potenziert, also schaffend und sich offenbarend zugleich sich selbst steigert, sich selbst gewinnt und erhöht. Es gibt sich Offenbarung in den Formen und Farben des Pflanzenreiches, verinnerlicht sich in den lebendigen Wesen, und Nerven und Sinnesorgane schaffend in den Individuen, gelangt so die Natur zur Innerlichkeit und Aeußerlichkeit zugleich. Das sinnesschaffende Prinzip wird nun sinnentätig, und das zur Empfindung verinnerlichte teleologische Wesen genießt sich selbst und die Welt. In den Individuen ist die Offenbarung des allgemeinen Prinzips von kurzer Dauer, beharrlicher in den Gattungen und Arten durch die Generationspotenz und möglicher Weise dauernder noch in den persönlich gewordenen Individuen. Will man im psychischen Wesen des Menschen eine Analogie zur Verdeutlichung dieses schaffenden Weltprinzipes geltend machen, so kann man die Phantasie und ihre Betätigung als solche bezeichnen. Nicht die kindliche, zügellose, die sich phantastisch betätigt — obwohl auch diese für manche Produktionen in der Natur als Analogie dienen möchte – sondern jene schaffende, vom Verstande durchdrungene, etwa des Künstlers oder des gebildeten Menschen überhaupt. Und diese Phantasie — das plastisch-teleologisch bildende Prinzip im Menschen — dürfte wohl als das eigentliche Prinzip einer einheitlichen psychologischen Wissenschaft gelten, aus welchem alle Seelenpotenzen und -tätigkeiten sich ableiten lassen. Im Großen und Ganzen des irdischen Lebens aber könnte man das allgemeine Bildungsprinzip dieser Analogie gemäß — welche dadurch mehr als nur Analogie wird — auch als schöpferische Weltphantasie oder Weltgenie bezeichnen, das in unendlichen Produktionen sich betätigt, in ihnen lebt und wirkt und sich selbst fortbildet uud schafft. Es ist zugleich die ewige, ideale Wahrheit der Welt, die sich selbst gestalten, realisieren soll in derselben und ihr und ihrem Prozeß allein Ziel und Bedeutung gibt, während die physikalischen Kräfte mit ihrer Gesetzlichkeit das reale, dienende Moment hierbei sind. Auch als Weltseele könnte dieses Prinzip bezeichnet werden, aber nicht als unbestimmtes, alldurchdringendes Etwas, sondern allenthalben spezialisiert, individualisiert, sodaß sie mit dem einfachsten beginnend, ihr Wesen unendlich vervielfacht, modifiziert und steigert."

Damit sind die Grundlagen seiner Lehre von der Phantasie gegeben: die objektive Phantasie, die zur subjektiven wird, in welchen beiden die Weltphantasie sich offenbart. Es fehlt hier lediglich noch dies, wie die Phantasie, die sich so selbst ge-

wonnen hat, nun subjektiv-objektive Gestaltungen schafft im Kulturleben der Menschheit.

Und wieder fast zwanzig Jahre später, da zeichnet Frohschammer in einem Brief an den Lehrer F.M. Bergfeld in Mühlau vom 17. November 1892 seine Beweisführung, die sich auf die Erkenntnis des allgemeinen Naturprozeßes gründet, auf: [18])

„1. Wir nehmen in der Natur Bildungen wahr, die sich aus den Stoffen allein — mit ihren blos chemischen und physikalischen Kräften — nicht erklären lassen.

2. Daher nehmen wir noch eine weitere Potenz in der Natur an, durch welche diese Bildungen hervorgebracht werden können. Prinzip der Organisation usw.

3. Dieses Prinzip wirkt objektiv-real so, wie wir unsere subjektive Phantasie als bildend, schaffend erkennen.

4. Daher können wir dieses Prinzip als Phantasie und Weltphantasie bezeichnen. —

5. Dieses Prinzip zeigt sich bei näherer Betrachtung als ein Verhältnis der Kausalität, ja Substanzialität zwischen objektiver und subjektiver Phantasie, d. h. beide sind gleichen Wesens, stammen von einander ab, wirken nicht blos ähnlich.

6. Die objektiv-real wirkende Phantasie wird im Naturentwicklungsprozeß allmählich zur Seele.

7. Aus der Seele erhebt sich in der Menschennatur die subjektive, freie Phantasie.

8. Das ist dann das Stadium im Naturprozeß, wo die Menschwerdung beginnt, und das geistige Leben der Menschheit. —

9. Damit ist indes nur dargestellt, wie der Menschengeist und das in der Natur wirkende Gestaltungsprinzip identisch sind, aus dem gleichen Grundprinzip stammend, — aber es ist noch nicht damit erwiesen, daß Stoff und Geist damit identisch sind; hierzu ist erst eine Untersuchung nötig über das Verhältnis des bildenden Grundprinzips zur Materie, den chemischen Elementarstoffen usw. Das ist ein sehr schwieriges Problem, da unsere Erfahrung in dies dunkle Gebiet nicht unmittelbar eindringen kann und wir nur auf Analogien und Denkoperationen angewiesen sind."

Mit diesen Sätzen schaut Frohschammer zugleich zurück auf sein Leben, auf seine Lebensarbeit. Es mag bedeutsam erscheinen, daß er bei diesem Rückblick mit einer Frage schließen muß: Geist und Stoff, was ist es letzten Endes mit diesen beiden großen Rätseln? Darf man daraus nicht vermuten, daß Frohschammer am Ende seines Lebens nun zwar nicht feststellt, aber doch ahnend berührt, daß er eigentlich die Weltanschauung nicht gefunden hat, in der alle Rätsel des Lebens und Daseins ihre Lösung fänden, wenn er auch sicher überzeugt ist, weitgehend diesen Rätseln nachgespürt zu sein und sie auch vielfach mehr oder weniger gelöst zu haben.? [19])

[18]) B. Münz, Briefe von und über Jakob Frohschammer 1897.

[19]) Vergl. a. Ph. S. XII.

Solchen Problemen gibt er in Briefen an Pfarrer B. Baehring Ausdruck,[20]) in denen er zugleich an der Entstehung seiner Philosophie und an seinen Absichten dabei teilnehmen läßt. Baehring meinte, Frohschammer solle sich doch mehr an die theistische Philosophie von Krause, J. H. Fichte, Ulrici und andere anschließen. Doch Frohschammer suchte ein weltimmanentes Prinzip, abgesehen und unabhängig von der religiösen Frage (10. 12. 76). Ein solches glaubt er in der Phantasie gefunden zu haben, doch seien seine Untersuchungen darüber ganz anders als die anderer vor ihm (17. 12. 76). Der Wert und das Schicksal seines Werkes ist für ihn von der Frage abhängig, ob ihm die Untersuchung gelingt über den prinzipiellen Charakter der subjektiven und objektiven Phantasie, über die Entstehung der Empfindung und die Steigerung bis zum Selbstbewusstsein, über den ganzen psychischen Organismus, über die Genesis des Verstandes durch Vermählung der physischen Gesetze mit der Bildungspotenz, aus der Rationalität und die logische Potenz hervorgehen, über objektive und subjektive Phantasie als Grundlage und Möglichkeit der Willensfreiheit (9. 10. 84).

Die Untersuchung über diese und ähnliche Fragen liegt nun vor in den Hauptschriften Jakob Frohschammers über die Phantasie. Im Jahre 1877 erschien das erste und grundlegende Werk: „Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses". Etwas später folgten die beiden anderen: „Ueber die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwicklung in Religion, Sittlichkeit und Sprache" (1883) und „Ueber die Organisation und Kultur der menschlichen Gesellschaft" (1885). Daneben veröffentlichte er die kleineren Schriften: „Monaden und Weltphantasie" (1879), „Ueber die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kants und Spinozas" (1879) und „Ueber die Prinzipien der aristotelischen Philosophie und die Bedeutung der Phantasie in derselben" (1881). Ferner trug er sich mit dem Plan auch noch Goethes und Schillers philosophische Weltanschauung in ihrem Verhältnis zur Phantasie als Grundprinzip und die Bedeutung der Phantasie für die Erziehung darzustellen, ein Plan, den er aber hinter die Darstellung und Kritik der Philosophie des Thomas von Aquino (1884) zurückstellte.

Für uns kann es sich nun allerdings nur darum handeln, an Hand des grundlegenden Werkes: „Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses" das Wesentliche aus der Lehre Frohschammers darzustellen als Voraussetzung seiner Wahrheits- und Erkenntnislehre, und zwar in der Hauptsache eine Analyse der

[20]) B. Münz / Briefe von und über Jakob Frohschammer 1897.

(subjektiven) Phantasie, das Wirken der objektiven Phantasie im Naturprozess, und die subjektiv gewordene Phantasie. Dabei werden wir Frohschammers Meinung über die Weltphantasie nur streifen können und von der Auswirkung der subjektiv-objektiven Phantasie im Kulturleben der Menschheit ganz absehen müssen.

Wir sagten schon: Frohschammer sucht ein einheitliches Grundprinzip alles Wirkens und Werdens, aus dem sich auch zugleich alles Weltdasein und Weltgeschehen im Individuum wie im Kosmos, in Natur und Mensch, in den sinnlichen wie geistigen Erscheinungen erklären liesse. Die bisherigen philosophischen Systeme und ihre Grundprinzipien erweisen sich entweder als unzureichend oder erklären nur das Geistige oder nur das Materielle, Bei der Annahme eines materiellen Urprinzips lässt sich das Geistige nicht ableiten, bei der Annahme der absoluten Vernunft ist das Unbewusste im Dasein nicht zu begreifen und bei der Annahme eines vernunftlosen Allwillens kann das Entstehen der Vernunft nicht erklärt werden.

Sieht man mit dem Willen, ein solches einheitliches, allgemeines Grundprinzip zu finden, auf die äussere Natur hin, so mag man vor allem durch die willkürliche Schöpfer- und Formkraft, die sich allenthalben kundgibt, sich bestimmen lassen, diese Kräfte auch in sich, im eigenen Innern aufzusuchen. Und sie finden sich auch da nicht nur wieder, sondern sogar auch in verwandelter oder analoger Weise als seelisches Vermögen: in der Phantasie. Die Phantasie erscheint da als eine Seelentätigkeit, bei der ein inneres Bilden stattfindet, so wie die Natur draussen ihre Formen und Wesen gestaltet. Diese Phantasie darf man dabei freilich nicht als unwesentliche Funktion der Seele auffassen; sondern muß sie betrachten als das, was sie wirklich ist: eine geistige Kraft, die unserem ganzen Seelenleben zugrunde liegt, als ein Teil wohl oder eine Ausgestaltung und Erscheinungsform der Bildekraft, die auch in der äusseren Natur wirkt.

I. Kapitel.

Analyse des Begriffes Phantasie.
Phantasie und Phantastik.

Der gewöhnliche Sprachgebrauch unterscheidet ja nicht oder kaum zwischen Phantasie und Phantastik. Phantasie wäre danach ein willkürliches Operieren des menschlichen Vorstellungsvermögens, dem in der Wirklichkeit keine reale Existenz entspricht. Disees Phantasieren, diese Phantastik wirkt sich aus in der Natur,

wenn man sie voll von Geistern sieht, in der Geschichte, wenn man sie durch eingebildete Wesen geleitet denkt, schließlich auch der eigenen Person gegenüber, wenn man sich Verhältnisse andichtet, die man in der Wirklichkeit nicht ausfüllt.

„Unter Phantasie pflegt man im gewöhnlichen Leben und im unwissenschaftlichen Sprachgebrauche fast nur die Fähigkeit des Menschen zu verstehen, sich innerlich, im Bewußtsein Gebilde zu schaffen, d. h. Vorstellungen hervorzurufen, denen keine reale objektive Wirklichkeit oder Existenz entspricht, die vielmehr nur im bildenden, bewußten Geiste selber, also nur als Vorstellungen existieren. Phantasie in diesem engsten Sinne wird demnach als das Vermögen des Geistes betrachtet, sich gleichsam Luftschlösser, Chimären zu bilden, im Gegensatze zu jenen Vorstellungen und Gedankengebilden (Begriffen), denen eine reale Existenz entspricht, die also geistige und formale Abbilder und Surrogate wirklicher Gegenstände sind."

Das Kind entwickelt Phantasie, wenn es die unlebendigen Gegenstände seiner Umwelt als mit Leben begabt ansieht und z. B. mit einem Holzklotz, mit einem Kissen, mit einer Gabel usw. wie mit einem lebendigen Wesen umgehen kann.

„Schon der junge Geist läßt die Natur nicht so gelten (bei den Spielen wenigstens), wie sie wirklich ist, sondern verwendet sie nur als Stoff für seinen Gestaltungstrieb, um den Gebilden seiner Selbsttätigkeit einen Ausdruck zu geben und seine selbstgeschaffenen Phantasiebilder wie Wirklichkeiten betrachten und gebrauchen zu können."

Aehnlich auch in der Kindheit und Jugend der Menschheit: da werden Dinge und Ereignisse in der Natur und im Menschenleben, die das besondere Interesse oder Furcht und dergleichen erregen, belebt, beseelt und vielleicht sogar göttlich verehrt. Auf dieselbe Weise erklärt sich auch Frohschammer die Entstehung der Mythologien und Religionen. Alle religiöse Symbolik, Mythologie und Märchendichtung ist Phantasieprodukt. Von hier aus mag dann auch alle freie, künstlerische Gestaltung ihren Anfang genommen haben. Aber nicht nur Kind und Künstler erliegen der Macht der Phantasie. Jeder Mensch wird im Traum zum Dichter, d. h. zum Phantasten. Denn die Ereignisse, die da vor der Seele vorüberziehen, sind ja nicht Wirklichkeit, sie sind nur der Wirklichkeit entnommen und jagen einander in willkürlichsten Kombinationen. Gerade das oft so verblüffende, im Moment des Erlebens aber ganz selbstverständlich erscheinende Ineinanderübergehen der einzelnen Bilder verrät die Schöpferkraft[23]) der Phantasie:

„Werden aber die Träume . . als Produkt der Phantasie (im Verein mit körperlichen Affektionen) aufgefaßt, so liegt es nahe, auch jene abnormen, im

[21]) Ph. S. 21 f.
[22]) Ph. S. 22 f.
[23]) Ph. S. 23.

Schlafe stattfindenden Nachahmungen der bewußten physischen und geistigen Tätigkeiten, die mit dem Nachtwandeln beginnen und sich bis zum sogenannten Hellsehen steigern, ebenfalls auf Phantasie als ihre wahre Quelle zu beziehen."

Aber auch dies Andere ist Spuk der Phantasie, die Halluzinationen, Visionen und Auditionen; „ein Bedürfnis und heftiges Verlangen des Körpers oder der Seele spiegelt sich in der Phantasietätigkeit, in Phantasiegebilden wieder." [24]) Damit will Frohschammer auch Gespenstererscheinungen erklären und Teufelsversuchungen, ja schliesslich Fieberwahn und Irrsinn. Für fast alle die Phänomene macht man nun irgendwie die Phantasie verantwortlich. Ja, dieses und jenes dieser Momente, in denen sich da die Phantasie betätigen soll, hat sich sogar auch in manche wissenschaftliche Auffassung davon eingeschlichen. Und sei es auch nur so, daß der, der z. B. eine der bestehenden wissenschaftlichen Ansicht entgegengesetzte Meinung zur Geltung bringen will, schon für einen Phantasten gilt. Aber freilich haben all diese Momente schon irgend etwas mit wahrer Phantasie zu tun, doch ist diese nicht so eng, einseitig und eingeschränkt, sondern ein viel allgemeineres, umfassenderes Wesen.

Phantasie in der ethymologischen Bedeutung.

Dies ergibt sich schon, wenn man von der rein ethymologischen Bedeutung des Wortes Phantasie ausgeht. Denn da wird zunächt davon ganz abgesehen, ob gewissen Vorstellungen auch reale Wirklichkeiten entsprechen. Sondern Phantasie kann bedeuten — und so nahmen es z. B. die Stoiker — den Eindruck in die Seele (die ursrünglich als tabula rasa gedacht ist), den die äußeren Gegenstände durch die Sinne auf sie ausüben. Diese Ansicht zeigt klar, daß Phantasie auch das gerade Gegenteil bedeuten kann von dem, was man gemeinhin unter Phantasie versteht. Denn das innere Bild, das durch die Phantasie erzeugt ist, verhält sich ja dann zum äußeren Gegenstand, wie der Wachsabdruck zum Siegel. Phantasie kann aber auch noch bedeuten — und das liegt näher und ist auch das Gewöhnliche — „Die Fähigkeit des Geistes" Erscheinungen „im Bewußtsein hervorzubringen d. h. Bilder im bewußten Geist zu gestalten und zur Anschauung zu bringen; oder das Bewußtsein mit Vorstellungen zu erfüllen, die allenfalls auch äußerlich zur Gestaltung gebracht werden können." [25])

Das lateinische Wort dafür: imaginatio bezeichnet so ziemlich dasselbe. Doch liegt im Griechischen der Nachdruck mehr darauf, was durch die Tätigkeit der Phantasie sich erreignet hat, also das Vorstellungsbild, der Bewußtseinsinhalt, während im La-

[24]) Ph, S. 23.

[25]) Ph. S. 25.

teinischen „imaginatio“ auch die Tätigkeit anklingt, die Bilder erzeugt. Demgemäß meint die Grundbedeutung jenes Wortes: „alle jene Seelentätigkeiten, bei welchen ein inneres Bilden, Gestalten, Abbilden, Vorstellen usw. stattfindet“.[26])

Im Deutschen bringen dies mehrere Bezeichnungen zum Ausdruck. Man kann sagen: Einbildungskraft und zwar produktive Einbildungskraft, wenn man an die Fähigkeit der Seele denkt, willkürlich Vorstellungen im Bewußtsein zu erzeugen; oder reproduktive Einbildungskraft, wenn es sich darum handelt, Bewußtseinsinhalte, die früher einmal in der Seele lebendig waren, von neuem zu wiederholen. Dann ist Phantasie gleich: Vorstellungsvermögen, bzw. Erinnerungsvermögen. Frohschammer betrachtet die Phantasie auch als Ausbildungskraft, als Entwicklungs-, Schaffenskraft, womit er auf seine „objektive“ Phantasie hinzielt. Ganz allgemein könnte man, auch im Frohschammer-schen Sinne, Phantasie als Bildekraft bezeichnen.

Phantasie als Bewußtseinsinhalt.

Also: die Bildekraft ist jede Seelentätigkeit „bei welcher ein inneres Bilden Gestalten, Abbilden, Vorstellen usw. stattfindet“, ganz abgesehen davon zunächst, ob „diesen inneren Bildern auch eine äußere Wirklichkeit entspricht oder nicht.“ — „Ob diese Bilder willkürlich oder notwendig, mit Bewußtsein oder in unbewußtem, krankhaften Zustand hervorgebracht werden.“ [27]) Sieht man nun bei dieser Seelentätigkeit auf das, was bei ihrer Betätigung in die Erscheinung tritt, also auf den Bewußtseinsinhalt, so kann man gewisse Stufen der Realisation unterscheiden. Zunächst mag man beim „phantasieren“ denken an die Vorstellungen, „denen keine reale, objektive Wirklichkeit oder Existenz entspricht die also nur als Vorstellungen existieren.“ Hier hat Phantasie, der Bewußtseinsinhalt keine andere Wirklichkeit als nur die seines Daseins selbst. Phantasie aber ist ja mehr. Nimmt dieses innere Bilden nicht nur Bezug auf das Unwirkliche, sondern holt es seine Bilder aus der Erinnerung heraus, bildet es nach, bildet es ab, schafft es neue Kombinationen, schafft es schöpferisch neue Vorstellungen, so ist nicht nur der Bewußtseinsinhalt real, sondern entspricht auch Realem der extramentalen wie intramentalen Bewußtseinssphäre. Hierher gehören alle inneren Bilder, die vor der Seele auftauchen mögen, mit Einschluß des Gedächtnisses, der Erinnerungsvorstellungen. Damit ist aber wiederum Phantasie noch nicht erschöpft. Frohschammer zeigt, daß auch die Auffassung noch bestehen kann, wie in der Stoa, daß unter Phantasie jeder Eindruck in die Seele überhaupt verstanden werden

[26]) Ph. S. 26.

[27]) Ph. S. 26.

kann. Damit kann unter Phantasie überhaupt nichts Irreales mehr, Phantastisches gemein sein, denn jeder Eindruck kann ja nur entstehen, wenn irgend eine Anregung dazu vorhanden ist. Diese Anregung ist etwas Wirkliches. So hat Phantasie hier immer Bezug auf Wirkliches. Nimmt man an, daß die Formen dieses Wirklichen selbst auf einem der subjektiven Phantasie analogen Prinzip beruhen, so gelangt man zu Frohschammers objektiver Phantasie.

Die Momente der Phantasie.

An der Phantasie und ihrer Betätigung unterscheidet nun Frohschammer mehrere Momente.[28]) Aus verschiedenen Teilen schafft sie Ganzheiten oder Einheiten mit bestimmter Form, Umgrenzung usw. Sie kommt so zu synthetischen Gestaltungen, die Thesis, einheitliche Setzung sind, aber zugleich auch die Antithesis des Verschiedenen, aus dem die Einheit besteht, in sich schließen. Daraus folgt, daß die Phantasie auch analytisch gestalten können muß gegenüber den synthetischen Gebilden. Sodaß Frohschammer als erstes Moment der Phantasie ein synthetisch-analytisches Vermögen zuschreibt. Als zweites erscheint ihm dann die Aeußerung in Raum und Zeit. Denn die Phantasie muß bei ihren Gebilden stets Zeit und Raum mitschaffen für das Bewußtsein, muß ihnen die Formen von Raum und Zeit geben. Ueberdies hat sie oft dabei gleichsam einen Ueberschuß von Raum und Zeit zu schaffen, um „die raum-zeitlichen Gebilde aus Natur und Geschichte nach ihren räumlichen und zeitlichen Verhältnissen, ihren größeren oder geringeren Entfernungen von einander in Raum oder Zeit, ihrer Größe, ihrer Dauer usw. richtig hinein zu versetzen, und im Bewußtsein anschaulich oder vorstellig zu machen."

Drittens; Phantasie vermittelt zwischen Sinnlichem und Geistigem, insofern sie im Sinnlichen das Geistige sieht und das Geistige wiederum in den Formen des Sinnlichen darstellt. Ebenso vermittelt Phantasie endlich zwischen Unbewußtem und Bewußtsein in der Seele. Die Bilder der Phantasie tauchen aus dem Unbewußten auf ins Bewußtsein und versinken wieder ins Unbewußte."

„Zugleich besteht jede bildliche innere Schauung oder Vorstellung aus zwei Momenten, dem Sinnlichen oder Unbewußten, und dem Geistigen oder dem Moment des Bewußtseins, durch welches die Vorstellung eben in der bewußten subjektiven Seele wurzelt. Jede Vorstellung oder Phantasiegestaltung gleicht daher selbst wieder der menschlichen Natur, insofern sie sich konstituiert aus Leib und Seele, da dem Leib das sinnliche Moment, dem Geist das geistige, bewußte Moment der einzelnen Vorstellung entspricht. Das ganze geistige Leben des Menschen baut sich daher selber wieder auf aus lauter solchen

---

[28]) Ph. S. 27 f.

mehr oder minder sinnlich-geistigen oder geistig-sinnlichen Elementen, wie der leibliche Organismus aus den lebendigen Zellen sich konstituiert.“ [29])

Damit bildet Phantasie die Versöhnung der bisherigen Gegensätze von Realem und Idealem, Sinnlichem und Geistigem; des erkenntnistheoretischen Dualismus von Sensualismus und Idealismus wie des metaphysischen von Materialismus und Spiritualismus.

Subjektive und objektive Phantasie.

Diese subjektive Phantasie läßt sich nun aus nichts ableiten, weder aus den unorganischen Stoffen und Kräften der Natur, noch aus irgend einer psychischen Potenz, nicht aus den Sinnen, noch aus dem Gedächtnis, Bewußtsein, Erkenntniskraft, Verstand, Gemüt, Wille, Vernunft. Wohl aber weist sie eine gewisse Verwandschaft auf mit dem Organisationsprinzip in der Natur.

„Der Hauptunterschied des Wirkens von beiden Bildungspotenzen besteht nur darin, daß das Organisationsprinzip in der Natur reale, stoffliche und innerlich lebendige, selbständige Gestaltungen produziert und also objektiv wirkt und existiert — dafür aber auch unbewußt wirkt und waltet; die subjektive Gestaltungspotenz dagegen nur formal oder ideal bildet im Geiste, dafür aber auch mit Bewußtsein und Willen, und so, daß aus ein und derselben Phantasie unendlich viele und verschiedene Gestaltungen beliebig hervorgehen können.“ [30])

„Diese beiden Arten der Bildungskraft zeigen sich zugleich in enger Beziehung zueinander und in Wechselwirkung, wie sogleich erhellt, wenn man nur die menschliche, physisch-psychische Natur ins Auge faßt, in welcher beide zugleich sich geltend machen, die objektive Bildungspotenz oder die reale gebundene Phantasie in der Gestaltung der leiblichen Organisation, die subjektiv-formale und freie Phantasie in der psychischen Tätigkeit jeder Art.“ [31])

So weist die subjektive Phantasie, fragt man nach ihrer Herkunft, wie von selbst zurück auf die objektive Phantasie. Wenigstens vermutet zunächst, aber dann auch behauptet Frohschammer, daß die Aehnlichkeit zwischen beiden nicht Zufälligkeit, oder Duplizität sei, sondern vielmehr innerste Wesensverwandtschaft, beruhend auf einem und demselben Prinzip, das hier ursprünglich nur, dort gesteigert und verinnerlicht sich manifestiert.

---

[29]) „sinnlich“ ist hier nicht gleich „körperlich“; der körperliche Baum, den wir mit Sinnen wahrnehmen können, liefert ein sinnliches Bild ins Bewußtsein, d. h. die Vorstellung zeigt immer auch die Momente, die wir an einem wirklichen körperlichen Baum wahrnehmen können. Ein rein „geistiges“ Bild eines Baumes wäre z. B. die Idee von Goethes Urpflanze, die in keiner Weise mit Sinnen wahrzunehmen ist, obwohl Goethe sie zu „schauen“, aber geistig zu schauen behauptet hat.

[30]) Ph. S. 165. [31]) Ph. S. 166.

II. Kapitel.

Die objektive Phantasie.

Die objektive Phantasie, als welche die allgemeine geistige Bildekraft am Anfang der Entwicklung erscheint, ist nicht ein vages, schemenhaftes Prinzip, sondern — und dadurch allein kann ja auch nur die Hypothese Berechtigung bekommen — sie lässt sich konkret in den manigfaltigen Gestaltungen und Vorgängen der Natur nachweisen. In differenzierter Weise wirkt sie in den Naturreichen. Ueber die Tätigkeit der objektiven Phantasie im Anorganischen läßt sich freilich nicht allzuviel sagen. Um so bedeutsamer ist ihre Wirksamkeit im Organischen, wo sie das eigentlich schöpferische Prinzip in der Natur darstellt. Zunächst entsteht unter der mehr plastischen Wirkung der objektiven Phantasie die Pflanzenwelt, der nur Ernährung, Wachstum und Fortpflanzung zukommt, dann unter der mehr teleologischen Wirkung die Tierwelt mit psychischer Innerlichkeit von verschiedenen Graden. Die höchste Stufe der Wirksamkeit, durch Potenzierung und Individualisierung, ist aber dann im Menschen erreicht, wo die objektive Phantasie zur subjektiven gesteigert und verwandelt erscheint.

Die Momente der objektiven Phantasie.

Dieses Organisationsprinzip, das so in sich die Tendenz zu unendlichen Produktionen im Verlauf der Naturverhältnisse trägt, stellt sich nun in einer Dreiheit von Momenten dar:[32])

„Die objektive Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses kann nicht als ein in sich leeres Vermögen gedacht werden, wenn sie als Ursache entsprechender Wirkungen aufgefaßt werden soll. Sie faßt immer, wenn sie wirkensfähig sein soll, eine Dreiheit von Momenten in sich: das Stoffliche, woraus gebildet wird, die Kraft, welche bildet, und die Norm, nach welcher gebildet wird . . . Der Stoff, das Seiende im gröbsten, aufdringlichsten Sinne, das Raumerfüllende, ist noch nicht weiter wirkensfähig, sondern gibt nur die reale, sachliche Möglichkeit dazu. Als das wirkensfähige ist die Kraft ihrem Begriffe nach zu betrachten, deren gesetzliche Wirksamkeit, ja auch abstrakt, an sich, abgesehen von der Materie betrachtet werden kann, und in der reinen Theorie der Mechanik so betrachtet werden muß, um der reinen Auffassung und Erkenntnis willen . . Beide verhalten sich nur als Mittel für das eigentlich prinzipielle Moment der Gestaltung, für die plastische und teleologische Potenz, die objektive Phantasie, durch welche erst Verstand und Vernunft sich offenbaren für die subjektive, zum Bewußtsein gekommene Phantasie oder den subjektiven Geist . . . Man könnte die hier erörterte Dreiheit auch so auffassen, daß man sie als Ursein

[32]) Ph. S. 230 f.

Urkraft und Urwesen der Welt bezeichnete, wobei das erste die materielle Stofflichkeit, die zweite die Kräfte oder die Gesetzeskraft oder rationale Wahrheit; das dritte aber die objektive Phantasie im eigentlichen Sinn bedeutet als das beide verbindende (synthetische) zu Wert und Ziel bringende, daher ideale Wahrheit wirkende Moment . . . Vom Urwesen hängt hauptsächlich ab, was ein Ding ist; . . . von Stoff und Kraft dagegen hängt hauptsächlich, wenigstens in fundamentaler Weise ab, daß überhaupt etwas ist . . das Urwesen ist daher das eigentlich Bestimmende, Entscheidende . . . . Es ist die bildende schaffende Weltphantasie (Weltgenie)."

Die objektive Phantasie und das Unorganische.

Verfolgen wir nun diese Bildekraft in den verschiedenen Gestaltungen der Natur. Gestaltung ist Bewegung. In allem Organischen: von der Pflanze, vom geringsten Organismus bis zum komplizierten Menschengebilde waltet Bewegung in modifizierter Weise. Und zwar Gestaltung, Bewegung aus einem immanenten Prinzip heraus. Das Anorganische dagegen ist an und für sich bewegungslos; ist träge, d. h. es kann von sich aus nicht in Bewegung kommen, sondern nur durch äußeren Anstoß. Dies bildet den schon in der Sache selbst liegenden Grund, daß die lebendige Bildekraft ihre Wirksamkeit im Anorganischen verhüllt, weil sie eben nur in der Bewegung sich offenbart. Die objektive Phantasie ist ja ein geistiges, übersinnliches Prinzip. Sie liebt es gewissermaßen darum sich auch nur im Geistigen, Uebersinnlichen auffinden zu lassen, also z. B. im Lebensprozess, in psychischen Zuständen usw. Da aber das Unorganische uns dennoch in Gestalt und Form erscheint, so darf man wohl schließen, daß dieses Unorganische auch einmal in der Entwicklung des Erdplaneten dergestalt gewesen sein muß, daß die lebendige Bildekraft ihm für immer den Stempel aufdrücken konnte, so wie uns heute eben die geprägte Wirklichkeit umgibt. Und nur gelegentlich zeigt sie auch jetzt noch ihre Schaffensmacht in chemischen und physikalischen Prozessen.

Das Unorganische erscheint uns in dreifacher Form als fest, flüssig und gasförmig. In diesen Aggregatzuständen äußern sich drei verschiedene Formtendenzen: das Gasförmige widerstrebt allen Formgesetzen und sucht ständig einen formlosen Zustand des Unbegrenzten zu erreichen. Das Flüssige strebt nach Form und verneint sie zugleich; es unterliegt der Schwerkraft und strömt nach allen Seiten, aber an der Oberfläche nimmt es stets sphärische Gestalt an. Das Feste bildet den Gegenpol zum Gasförmigen, indem es feste Gestalt zeigt, abgeschlossen, begrenzt, ein Ding für sich. Irgendwie betätigt sich hier eine formgebende Kraft, was ja besonders deutlich wird, wenn man einen Aggregatzustand in

den anderen überführt. Und genauer kann man sogar von zweierlei Kräften sprechen, einer zusammenballenden, zentripetalen und einer auseinanderstrebenden, zentrifugalen[33]).

Durch alles Irdische zieht sich das Unorganische hindurch. Im Pflanzenreich entwächst es seinen Gesetzen und baut anderen Gesetzen gehorchend die organischen Gebilde. Im Tierreich gerät es in Eigenbewegung, wieder neuen Gesetzen unterworfen, um schließlich im Menschen Organ des Geistes zu werden. Es ist als ob die Bildekraft im Unorganischen sich ganz der Formung widmen müsste, und je mehr sie der starren Form sich entringt, umsomehr auch geistig bildend würde bis zu den wechselnden, flutenden Gestaltungen des menschlichen Geistes. Demnach wirkt sich auch die Bildekraft nicht eigentlich aus im Stofflichen, wenn sie auch darin sich manifestiert. Sie beruht auf ihm und braucht ihn zu ihrer Wirksamkeit, aber sie ist nicht wie dieser Grundlage alles Seins. Die Phantasie wirkt aus dem Geist heraus, überall da, wo ein Stoffliches nach Geistigem drängt, wo ein Geistiges im Stofflichen sich offenbaren will, in die Gestaltung hinein. Darum betätigt sie sich vor allem da, wo Kraft ist, die sich entfalten will, wo Leben ist, das sich entwickeln will, damit ein Band schaffend zwischen Geistigem und Stofflichem. Darum auch ist das eigentliche Wirkensgebiet der Phantasie nicht das Stoffliche, nicht das Anorganische. Denn in gewisser Weise bildet es nur die Grundlage des Geschehens. Nur soweit der Stoff auch gestaltet ist und gestaltet sein muß, reicht die Wirksamkeit auch in das Anorganische. Dagegen bietet die Phantasie in ihrem Verhältnis zum Organischen, zu allem Belebten ein ganz besonders wichtiges Problem. Sie ist hier wirksam in einer gewissen Steigerung als Organisationsprinzip, als Generationsprinzip im Geschlechtsgegensatz und als Lebensprinzip.

Die objektive Phantasie und das Organische.

Daß die sogenannten Organischen Bildungen des Pflanzen- und Tierreiches nicht spontan, wie von selbst, ohne Samen, blos aus den auch im Unorganischen wirkenden Kräften der Stoffe hervorgegangen sein können, dafür führt Frohschammer mehrere Gründe ins Feld.[34])

Im Altertum und durch das ganze Mittelalter hindurch bis in die neuere Zeit herein, glaubte man an die Möglichkeit und Tat-

[33]) Ph. S 238 f.

[34]) Ph. S. 179 — Wir möchten hier diese Gründe wenigstens anführen, weil Frohschammer damit zugleich erweisen will, daß die objektive Phantasie ein Grundprinzip und nicht weiter ableitbar sei — s. a. Ph. S. 168 f., dort auch weiterer Literaturnachweis.

sächlichkeit der generatio spontanea in Bezug auf gewisse Pflanzen und Tiere. Allmählich wurde indeß durch die moderne Naturwissenschaft die Unrichtigkeit dieser Annahme nachgewiesen. Redi zerstörte die Meinung, daß Fliegen aus faulenden Stoffen entstehen; Swamerdam, daß Insekten aus Galläpfeln hervorgehen, Malpighi erhob die Sache zur vollen tatsächlichen Gewissheit. Ebensowenig ließ sich durch das Experiment eine solche Entstehung künstlich erwirken oder wenigstens nachweisen die Möglichkeit eines solchen Vorganges in der Natur. Dagegen bedeutet auch nicht viel, daß Wöhler Ausscheidestoffe, aber doch organische Verbindungen, künstlich zu Stande gebracht hat; noch Häckels Moneren oder Huxleys Bathybius, die den Uebergang vom Anorganischen zum Organischen bilden sollen. Die Tatsachen zwingen also eigentlich schon für das Organische ein eigentümliches, zwar nicht übernatürliches, wohl aber übersinnliches Prinzip anzunehmen, das in der Natur waltet und das Unorganische zum Organischen steigert[35]).

Die sich als objektive Phantasie im Organischen betätigende geistige Bildekraft zeigte sich im Unorganischen als konzentrierende und diffudierende Kraft. Aehnlich wirkt sich auch im Organischen, wenn man z. B. eine Pflanze betrachtet, nur daß hier, was dort im Raume nebeneinander sich fand, nun in der Zeit nacheinander sich folgt. Im „Lebenslauf" einer Pflanze macht diese dreimal einen Wechsel von Enfaltung und Zusammenziehung durch. Im Samen ist sie in sich ruhende Kraft. Der Samen keimt, treibt und sproßt — die erste Entfaltung. In der Knospe, im Blütenkelch erfolgt nun wieder eine Zusammenziehung, um in der Blüte, der Blumenkrone sich zum zweiten Male und reicher zu entfalten. Neuerdings zieht sie sich zusammen in den Staubgefäßen und dem Stempel, den Organen der Fortpflanzung, um in der Fülle des Samen zum dritten Male sich zu verschwenden. Diese Tatsache hat ja Goethe klassisch in seiner Metamorphosenlehre niedergelegt, die Pflanze als solche aus dem Blatt und seinen Verwandlungen begreifend.

Diesem Spiel bildender Kräfte analog kann man auch eine Polarität im Menschen sehen, die das Zeitliche wieder verräumlicht hat und damit auf das geistige hinweist[36]) Die Polarität von Zeugungsorganen und Gehirn. Gewissermaßen haben sich die zusammenziehenden Kräften so intensiviert und dem Stoff eingeprägt, daß ein Wesen ein gleichartiges neues Wesen aus sich heraussetzen kann, und die fliehenden Kräfte haben sich

[35]) Ph. S. 242 f.

[36]) Ph. S. 235.

so potenziert und ins Geistige gewandt, daß das menschliche Gehirn die Welt in seinem Bewußtsein wiederholen, ja neu schaffen kann. Und wie der lateinische Sprachgeist auf solche Geheimnisse hinweist mit den Worten: „genius-genus", so der Deutsche mit dem Wort: „zeugen", das sowohl die physische Schöpferkraft, wie die geistige Sprachkraft bedeuten kann.

Damit ist nun schon das berührt, worauf Frohschammer den allergrößten Wert legt, und dem er das größte Gewicht zuschreibt: der Geschlechtsgegensatz, in dem die Bedeutung der Phantasie als Generationspotenz so recht zur Geltung kommt[37]). Im Generationsakt gibt das gegenwärtige Geschlecht sein Leben an das künftige ab. Das Individuum erscheint in dieser Beziehung als das blosse Organ der Gattung und das gegenwärtige Geschlecht so, als wäre es nur um des folgenden willen da. Der Geschlechtsgegensatz ist noch vor dem Nervensystem und Gehirn entstanden, wie dies die Pflanzenwelt zeigt, die zwar sich fortpflanzen kann, aber subjektive Empfindungsfähigkeit und psychische Innerlichkeit entbehrt. Ursprünglich waren beide Geschlechter in jedem Individuum vereinigt. Der Gegensatz ist im Wesen der objektiven Phantasie begründet und für den Weltprozeß in seiner beständigen Erhaltung, Erneuerung und Steigerung notwendig. Die drei Hauptarten der Fortpflanzung, die Frohschammer unterscheidet: Teilung, Knospung (Keimknospenbildung, Keimzellenbildung) und Zeugung (Geschlechtlichkeit), sowie die formerhaltende Tendenz der Vererbung dürfen wir hier wohl übergehen.

Mit all dem berührt J. Frohschammer das Mysterium, das Rätsel des Lebens, das er freilich mit den Phänomenen Ernährung, Wachstum und Fortpflanzung nicht erschöpft glaubt, sondern zu dem auch noch psychische Innerlichkeit hinzutreten muß. Was das Leben eigentlich ist, ist ja auch unserer heutigen modernen Wissenschaft noch ein Rätsel. Und darum auch nicht minder der Tod. Das Leben ist allenthalben auf den Tod gegründet. Dem Phänomen Leben kommt man nur näher durch das Phänomen Tod[38]). Sub specie mortis kann man sagen: das Leben besteht in einer Kraft, die den Stoff zwingt, anderen Gesetzlichkeiten zu unterliegen als den physikalisch-chemischen. Flieht aus einem Organismus das Leben, stirbt er, so gehorcht der Stoff den chemisch-physikalischen Gesetzlichkeiten, zerfällt z. B. in seine Bestandteile usw. So sieht man, daß recht eigentlich das, was Frohschammer die objektive Phantasie nennt, diese geistige Bildekraft, auch Träger dessen ist, was man Leben nennt.

[37]) Ph. S. 251.

[38]) Ph. S. 18f.

Dieses Organisch-Lebendige nun offenbart sich am Ungetrübtesten in der Pflanze, da es sich manifestiert nur auf der Unterlage des Unorganischen und eben nicht wie bei Tier und Mensch selber Gefäß für das Psychische ist. Die Pflanzenwelt aber ist ein Kind der Sonne und der Planeten überhaupt. Bei der Untersuchung des Unorganischen mag man allein auf der Erde fußen, das Organische weist auf den Umlauf der Planeten, weist aus dem Raum hinaus auf die Zeit. Durch alles Lebendige strömt Leben hindurch. Im Tierreich wird es zum Gefäß seelischer Qualitäten. Im Menschen aber vermag es auch den Geist zu ergreifen, wenn es sich hineinstellt in den lebendigen Strom geistigen Wesens.

Die objektive Phantasie und das Psychische.

Ueber dem Pflanzenreich baut sich das Tierreich auf. Frohschammer sieht den Unterschied zwischen beiden wesentlich dadurch bestimmt, daß das eine nur ein Organismus ist, das andere aber „Leben" in sich trägt, d. h. wie er diesen Begriff erweitert und verdeutlicht: eine lebendige Seele, psychische Innerlichkeit. Diese ist nun in drei Momenten charakterisiert: durch Empfindung, Sinne und Trieb oder Instinkt.

Die Fähigkeit der Empfindung, d. h. des „Sich-innen-finden"[39] ist bedingt durch die teleologische Einrichtung und deren Innerlichwerden. Denn die Förderung der teleologischen Organisation wird als angenehm, die Störung und Hemmung derselben als unangenehm empfunden;[40] dann durch das plastische Moment und dessen Innerlichwerden. Beide Momente machen nun aber auch wieder das Wesen der Phantasie aus. Die Steigerung von teleologisch-plastischer Aeußerlichkeit des Organischen zu psychischer Innerlichkeit läßt sich nur erklären aus imanenter, innerlicher Potenz und Tendenz des Bildungsprinzips, die sich aktualisiert, sich erschließt in der Wechselwirkung mit der Aeußerlichkeit, mit den Lebensverhältnissen.

Der Empfindungsfähigkeit entsprechen notwendig die Sinne.[41] Sie steigern den Subjektcharakter und sind zugleich Selbstoffenbarung der Natur. Die Sinne sind sowohl rezeptiv wie produktiv. Vor der Bildung äußerer, objektiver Sinnesorgane mußte sich aber zuerst ein innerer und allgemeiner Sinn bilden, der zugleich Quelle der subjektiven Empfindung und des Bewußtseins und der äußeren Sinne wurde. Der innere Sinn vermittelt so

[39] Ph. S. 276 f.

[40] Empfindung Gefühle siehe unten!

[41] Ph. S. 292 f. — über Sinneserkenntnis s. a. u.

Sinnliches und Geistiges — ebenfalls ein Akt der Phantasie. Die Sinnebildung mag wohl von der Anlage körperlicher Organe zu einer Umwandlung in einen psychischen Akt fortgeschritten sein. Die Sinne geben das Wesen der Dinge kund, woraus sie auch entstanden sind. Die Sinnestätigkeit ist zusammen zu schauen mit der Sinnesbildung. Die Kant'sche schroffe Trennung zwischen Verstand und Sinnlichkeit ist unberechtigt, denn es sind nur Stufen eines und desselben Geschehens. Der Unterschied ist lediglich der des Allgemeinen und Besonderen, des Aeußeren und Inneren. Die sinnebildende objektive Phantasie ist zu unterscheiden von der sinnbildenden subjektiven. Beide zusammen wirken das geistige Leben.

Der Trieb[42]), hervorgehend aus der teleologischen Einrichtung des Organismus, zielt auf die Erhaltung desselben ab. Der Instinkt ist die lebendig gewordene und wenn auch noch nicht bewußte, so doch objektiv urteilende und rational und psychisch-teleologisch wirkende Gestaltungskraft, ist die psychische Potenzierung des Triebes.

Damit glaubte nun Frohschammer hingewiesen zu haben auf das Aufdämmern der subjektiven Phantasie aus der objektiven.[43]) Dieses Aufdämmern gipfelt im Wachsein und Bewußtsein. Damit berührt aber Frohschammer nur wieder ein Rätsel, das ebenso groß und dunkel ist, wie das von Leben und Tod. Ueber beide Mysterien ist schon viel geforscht und geschrieben worden, ohne daß die Wissenschaft eine endgültige Klärung erreicht hätte. Auch Frohschammer liefert herzlich wenig zu diesem Problem, verwirrt sich allerdings auch nicht in irgendwelche Konstruktionen. Ein Drittel unseres Lebens ungefähr verschlafen wir, d. h. wir sind dann in einem Zustand von Unbewußtheit, sind gewissermaßen nicht mehr als eine Pflanze, die lebt, und selbst dies wissen wir nicht von uns selbst, sondern müssen es uns von anderen sagen lassen oder aus den Tatsachen, die wir beim Aufwachen jedesmal vorfinden, rückwärts erschließen. Wissen wir aber nicht um das Phänomen Schlaf, d. h. Bewußtlosigkeit, so bleibt auch das Phänomen Wachsein verhüllt, wenigstens seinem innersten Wesen nach. Frohschammer will das Wachsein nicht als Produkt materieller Kräfte und Stoffe, sondern als Produkt des Formprinzipes auffassen.[44]) Doch ist das nur eine Abweisung von Erklärungsversuchen „von unten“ her, aber nicht selbst eine Wesensdeutung. Das Bewußtsein charakterisiert Frohschammer auch nur bildlich, als das Licht, das aus dem Wachsein aufleuchtet,

[42]) Ph. S. 353f. [43]) Ph. S. 310f.
[44]) Ph. S. 314.

Wachsein, Empfindung und Sinneswahrnehmung sind die Momente, aus denen es hervorgehe. Ebensowenig kann Frohschammer beitragen zur Erklärung und Deutung und Erfassung der Traumvorgänge. Vielleicht darf man in dieser Unfähigkeit solchen Phänomenen gegenüber schon ein Moment der Kritik sehen, daß eben die Phantasie als Urprinzip nicht ausreicht zur Erklärung aller Wirklichkeit.

Die objektive Phantasie im Menschen.

Das Psychische zeigt sich am deutlichsten im Tier, wo es nicht wie beim Menschen geleitet und beherrscht wird, sondern sich blindlings darlebt. Während in den niederen Naturreichen das Psychische im dargestellten Sinne fehlt, so findet es sich wieder im Menschen, durchdrungen allerdings von einem Neuen, das auch Mensch und Tier allein unterscheidet: unser Ich, unser Anteil am Geistigen in der Welt.

Frohschammers Entwicklung der objektiven Phantasie erreicht nun seinen Höhe- und Wendepunkt mit dem Uebergang in die subjektive Phantasie, die allein im Menschen sich offenbart. Frohschammer sieht zwischen den einzelnen Phasen dieser Entwicklung eine fortlaufende Verbindung. Der Mensch zentriert das Stoffliche, Lebendige und Seelische in seinem Ich, mit dem er unmittelbaren Anteil hat am Geistigen. Der Mensch wird dadurch zur Persönlichkeit. In ihm finden sich alle übrigen Wesen wieder; denn er trägt ja in sich das Unorganische, das Organische und das Psychische. Nur da er dies alles in sich trägt, wohnt es in ihm in harmonischer Verschleifung, d. h. nicht so einseitig betont, wie z. B. im Tierreich. Aber alles das findet sich im Menschen nun eben im Lichte des Geistes, d. h. durchwaltet vom Ich.

III. Kapitel:
Die subjektive Phantasie.

So wirken im Menschen gewissermaßen nebeneinander objektive und subjektive Phantasie, die objektive, soweit er ein körperliches Sein besitzt, soweit er Glied der Natur ist; die subjektive Phantasie, soweit er ein geistiges Wesen ist, soweit er Anteil am Geistigen hat. Die subjektive Phantasie wirkt im Gemütsleben der Menschen und gestaltet die Gefühle. Sie beeinflußt die konkrete Erkenntnis durch die Sinne, wie die abstrakte durch den Verstand, wie die ideale durch die Vernunft. Sie begründet im Willensleben Trieb, Wille und Willensfreiheit. Sie erwacht im Menschen zum Selbstbewußtsein.

Mensch und Tier.

In diesem reichgegliederten Seelen- und Geistesleben unterscheidet sich nun allerdings der Mensch doch wohl ganz wesentlich von den Tieren, ein Unterschied, den Frohschammer aber vor allem in folgenden Tatsachen zu fassen sucht.[45]) Zunächst einmal kann der Mensch ganz allgemein gesprochen denken, d. h. der genügend entwickelte Mensch besitzt das Vermögen der Abstraktion, der Bildung allgemeiner Begriffe und deren Verbindung zu Urteilen; auch zu Urteilen, die nicht unmittelbar aus der Erfahrung geschöpft sind und sich nicht unmittelbar auf empirische Gegenstände beziehen. Den Tieren ist das Gebiet des Idealen völlig verschlossen. Das Tier kann in diesem Sinne nicht denken. Und weil das Tier nicht denken kann, kann es auch nicht sprechen. Die Tiere können sich wohl untereinander verständigen, und man redet darum bildlich von einer Sprache der Tiere. Aber eben nur im Bilde. Die Tiere können Laute von sich geben, vielleicht sehr wohllautende — vielleicht sogar sehr menschenähnliche —, aber Sprache wie der Mensch haben sie nicht. Die Fähigkeit, zu sprechen hängt auch mit etwas Physiologischem zusammen, das den Tieren mangelt, nämlich mit dem aufrechten Gang. Der allein dem Menschen eigene aufrechte Gang unterscheidet ihn vom Tier. Aber nicht nur äußerlich, auch innerlich, seelisch vermag der Mensch sich aufzurichten, sich zu richten nach einem Höheren. Der Mensch allein hat Ideale, der Mensch allein hat Gewissen, der Mensch allein hat Religion.

Sieht nun J. Frohschammer auf dieses seelisch-geistige Wesen des Menschen, so ergibt sich für ihn die Notwendigkeit einerseits, das eigentliche Wesen des Menschen, sein Ich, sein Selbst, als eine Einheit aufzufassen, andererseits doch dieses Selbst sich betätigen zu lassen in einer Dreiheit von Seelenvermögen, dem Denken, Fühlen und Wollen.[46]) Frohschammer schließt sich also der besonders von Tetens begründeten und von Kant aufgenommenen Dreigliederung des Seelischen an. Er stellt sich diese Dreiheit vor wie das Licht, das sich darstellt in Licht, Wärme und Kraft. Diese drei Seelenvermögen sind entstanden aus der konkreten, objektiven Einheit als einer Art explicatio impliciti: in der objektiv-subjektiven Phantasie findet sich schon die Anlage zu ihnen, nämlich im plastischen und im teleologischen Moment und in der wirkenden Kraft.

Die subjektive Phantasie im Gemütsleben.

Das innere Wesen des Menschen wirkt sich also aus in Denken,

[45]) Ph. S. 356f.
[46]) Ph. S. 379f.

Fühlen und Wollen, oder in Erkenntnis, Gemüt und Wille. Frohschammer bestimmt Gemüt[47]) näher als das Vermögen, die Fähigkeit des Zumuteseins, der Grund der Gefühle (Wahrnehmung harmonischer oder disharmonischer Seelenzustände). Es wird bestimmt durch die subjektive Produktion der Phantasie, d. h. Bilder der Vergangenheit, der Zukunft, sowie durch die objektive Produktion der Phantasie, d. h. Kunstwerke und zwar indirekt z. B. durch Bilder, direkt z. B. durch Töne (= sich bewegende Bilder). Es besteht, wie schon die Bezeichnung „Seelenstimmung" andeutet, zwischen Gemüt und Klangfähigkeit der Körper eine Analogie. Im Gemüt hat die Seele am unmittelbarsten sich selbst. Das D a ß und das W i e des unmittelbaren Zumute-seins ist im Gemüt begründet — wodurch man sich weder als eine blos äußere Maschine erfährt, noch auch als blos intelektueller oder Willensmechanismus weiß. Das Gemüt betätigt sich in den Gefühlen, und zwar das D a ß im Selbstgefühl, das W i e in Lust- und Unlust. Die Seelenvermögen entstanden aus der subjektiv gewordenen, objektiven Phantasie durch Differenzierung und Entwicklung. So auch das Gemüt ähnlich der leiblichen Empfindungsfähigkeit. Gemüt ist so aufgefaßt die innerlich gewordene Gestaltungspotenz des Daseins, besonders des plastischen Moments derselben (wie Verstand durch das teleologische und gesetzmäßige). Im Menschendasein wirkt sich die Bedeutung des Gemütes aus in der Naturempfindung, Geselligkeit, im historischen wie sittlichen Leben, in schöpferischer Phantasietätigkeit und Religion. Unter den Gefühlen nimmt das Selbstgefühl die wichtigste, herrschende Stellung ein. Das Selbstgefühl verhält sich zum Selbstbewußtsein, wie die Dämmerung zum Tag. Das Gemüt hat bei den Menschen meist mehr Gewicht als der Verstand (weil es zum Willen hin vermittelt). Die Modifikation des Selbstgefühls erzeugt die übrigen Gefühle. Frohschammer teilt diese ein in rein individualistische, selbstische und allgemeine (z. B. Wahrheit, Schönheit, Güte) oder aktive und passive Gefühle. Das eigentliche Grundgefühl, das innerste Wesen und Leben des Selbstgefühls ist die Liebe. Sie ist selbstisch und selbstlos zugleich, aktiv und passiv. In ihr gibt sich das Grundwesen der konkreten Gestaltungen der schaffenden Weltphantasie kund, besonders der menschlichen Seele: Idealität und Vollkommenheit. Sie wird hervorgerufen durch Schönheit. Ihr dient auch der Geschlechtsgegensatz. Das Wesen der Liebe ist, daß das Eine sich in das Andere hineinbildet, — um im Anderen unterzugehen und aufzuerstehen. Liebe kann aber nur üben, wer frei ist, wer getrennt

[47]) Ph. S. 427 f.

ist vom Gegenstand seiner Liebe. Denn in der Vereinigung, in der Abhängigkeit liegt sie als Selbstverständlichkeit darinnen. Der freie Mensch aber kann sich entscheiden, den Dingen Liebe oder Haß entgegenzubringen. Freiheit ist der eine Antipode der Liebe. Liebe wirkt Freiheit im Geiste. Liebe ist Opfer und Hingabe. Sie läßt nicht Einzelnes neben Einzelnem stehen, sie sucht zu verbinden, das Getrennte zu einen, das Fremde zu harmonisieren, sie schafft Gemeinschaft. Sie strebt dem Harmonischen, Vollkommenen zu. Das Harmonische ist aber zugleich Inbegriff der Schönheit. Wahre Liebe ist Schönheit, wie sie Freiheit ist. Schönheit ist der andere Antipode der Liebe. Liebe wirkt Schönheit im Leibe. Man kann beobachten, wie Menschen, die Liebe üben, auch sogar äußerlich schön werden, während Haß und was daraus entspringt, „häßlich“ macht.

Die subjektive Phantasie im Erkenntnisleben.

Die Phantasie steht auch im Dienste des Erkenntnisvermögens.[48]) Sinneswahrnehmung und Phantasie bilden keine schroffen Gegensätze, sondern erklären sich als die Tätigkeit der gleichen Phantasie, die dort mehr reproduktiv, hier mehr produktiv wirkt. Frohschammer nimmt Stellung gegen den Sensualismus wie gegen den Idealismus und erklärt sich für einen Dualismus von Objekt und Subjekt im Wahrnehmungsvorgang. Erinnerung und Gedächtnis sind in der Phantasie begründet. Damit wendet sich Frohschammer gegen den Materialismus, gemäß seiner Ueberzeugung, daß alle Geistestätigkeit von Innen nach außen gerichtet ist. Auch das abstrakte Denken fußt auf der Phantasie. Sie bietet das Material, leitet die Tätigkeit, die Abstraktion, bringt das endliche Produkt nach Form und Einheit hervor. Allerdings wirkt durch sie hindurch die Denkkraft des Geistes, der Verstand. Die Tätigkeit des Verstandes ist zuletzt das Streben, allgemeine, ewige Wahrheiten und Gesetze aufzufinden. Daher ist auch das Wesen des Verstandes Rationalität. Diesem Wesen ist aber immanent die bildende, gestaltende Potenz, um ihm Leben, Bewegung und schaffende Wirksamkeit zu verleihen. Phantasie und Verstand scheinen gänzlich verschieden, aber beide bedürfen einander. Bei der Entwicklung der Menschheit wird wohl zuerst die Phantasie aufgetreten sein, dann mit dem zweckschauenden Geist sich verbunden haben, um endlich im eigentlichen analysierenden Verstande zu gipfeln. Verstand so aufgefaßt ist ein In-sich-selbst-licht-werden der beharrlichen Gesetzmäßigkeit. Aus zwei Momenten erklärt sich sein Wesen: Gesetz und Phantasie. Der ob-

[48]) Ph. S. 472f. — s. a. unten Frohschammers Lehre von der Erkenntnis.

jektiv wirkende Verstand (die Gesetzmäßigkeit des Organismus und Lebens) tritt ins Bewußtsein: dadurch entsteht der Konflikt zwischen Verstand und Phantasie (oder Wissen und Glauben), deren vollkommene Vereinung das Ziel des Weltprozesses ist. Diese Freiheit und Willkür der subjektiven Phantasie aber bedingt die Möglichkeit der Freiheit und der höheren Erkenntnis und Selbständigkeit des menschlichen Geistes. Vollständige Trennung von beiden ist im übrigen nie möglich. Verstand und Gemüt stehen mittelbar in Beziehung durch die subjektive Phantasie, insofern der Verstand das beharrende Element des Geistes, Gemüt das bewegliche ist (wie Vernunft das ideale, Sinnesorgane das reale, Wille das bewegende, Phantasie das bildende Element). Verstand und Vernunft stehen sich gegenüber als Fähigkeit des mittelbaren Erkennens und des idealen Erkennens. Bei den Ideen des Guten, Wahren und Schönen wirkt die Phantasie mit. Sie ist die Macht, die Idee zur Offenbarung zu bringen. Die Vernunft als inhaltvolles, keimartiges Vermögen der Ideen und als ideales inneres Auge ist natürlich mit dem Geist zugleich gesetzt. Das Ideale offenbart sich zuerst im Gemüt, dann durch die Vernunft als das eigentlich ideal-göttliche und wahre auch der Phantasie.

Die subjektive Phantasie im Willensleben.

Ebenso ist der Wille[49]) durch die Phantasie bedingt und zwar vor allem in der Zielsetzung; man will etwas Vorgestelltes erreichen oder vermeiden. Besonders wichtig wirkt da die Vorstellung vom Jenseits nach dem Tode. Gemüt und Wille stehen durch den Trieb in Wechselwirkung. Befriedigter oder unbefriedigter Trieb gebiert das Gefühl, Gefühle erzeugen neue Triebe. Der Trieb bildet so die neue Grundlage oder die Wurzel des Willens. Trieb, causa efficiens, ist aber selbst schon causa finalis des Organisationsprinzipes. Beim Trieb und seiner Befriedigung betätigen sich objektive wie subjektive Phantasie. Die Erhöhung des Triebes zum Willen entsteht erst mit dem Bewußtsein (vorgestelltes Ziel). Die Entwicklung geht vom Physisch-Teleologischen (Trieb) über das Psychisch-Teleologische (Instinkt) zum Willen, der sowohl durch physische wie psychische Zustände bedingt ist. Grundbedingung des freien Willens ist zunächst das Selbstbewußtsein, dann das abstrakte Denken und seine Produkte, beides ist aber nur möglich durch subjektive (und objektive) Phantasie, durch individualisierte und individualisierende Phantasie. Die Phantasie wirkt im Menschen frei: willkürlich im

[49]) Ph. S. 502f.

Kinde, vernünftig im höheren Denken. Damit ist der Wille außerzeitlich geworden. Der freie Wille ist nicht grundlos, sondern vernünftig. Das Sittengesetz ist begründet im Verhältnis zu andern und in der idealen Natur des individuellen Menschenwesens (Selbstvervollkommnung), nicht im Willen selbst, sondern im ganzen, höheren geistigen Organismus. Dadurch vereinigt sich auch Religion mit Moral. Wille und Vernunft sind nicht identisch, sie sind aber auch nicht getrennt, sondern sind verbunden in einem dritten, der Phantasie.

Schlußbemerkung.

Damit ist nun im wesentlichen, d. h. ohne genauere Analyse des Einzelnen, die subjektive Phantasie dargestellt, wie sie sich nach ihrer Entwicklung aus der objektiven im Seelisch-Geistigen des Menschen auswirkt, ja dies so recht eigentlich erst begründet.[50]) Mit dieser Steigerung im Menschen ist aber die Tätigkeit der Weltphantasie noch nicht abgeschlossen. Die objektive Phantasie trug zum Erwachen des menschlichen Geistes vorzüglich bei, während durch die subjektive Phantasie das geistige Leben der Menschheit in den verschiedenen Richtungen begründet wurde. Die objektive Phantasie äußerte sich vornehmlich als Generationspotenz, bildete so den Geschlechtsgegensatz und rief dadurch Ehe und Familie hervor, wodurch wieder die physische Geburt des Menschen anfängt, aber zugleich auch die geistigen Kräfte des Menschen ihre erste Anregung finden. In der Familie werden die Gefühle geweckt und genährt, die ethische Bildung nimmt ihren Anfang, und aus dieser entspringt das religiöse Leben. Im Schoße der Familie entwickelt sich ferner die erste intelektuelle Bildung. Die subjektive Phantasie betätigte sich der äußeren Natur gegenüber darin, daß sie das dem Geist immanente Bedürfnis nach Erkenntnis zu befriedigen suchte. Dadurch ist der ideale Fortschritt in der menschlichen Entwicklung bedingt. Schließlich äußerte sich die Phantasie in den Völkerorganisationen, in den Staatsformen, in der Kunst, in den sozialen Einrichtungen, kurz in der ganzen Fülle der geistigen Kultur.[51])

In diesen — hier natürlich nur skizzierten — Darlegungen glaubt Frohschammer Wesen und Wirksamkeit der Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses aufgezeigt zu haben: in der Kultur-

[50]) Dies bildet den wesentlichen Inhalt der „Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses".

[51]) Dies bildet den wesentlichen Inhalt von: „Ueber die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwicklung in Religion, Sittlichkeit und Sprache" — „Ueber die Organisation und Kultur der menschlichen Gesellschaft".

entwicklung wirkt dieses Prinzip subjektiv-objektiv, im Menschenwesen subjektiv und im Naturprozeß objektiv. Im Grunde sind es drei Erscheinungsformen ein und derselben Grundkraft, die allerdings auseinander hervorgehen und wieder einander bedingen. Diese Grundkraft — von der Frohschammer selber nicht eigens spricht, wohl auch nicht sprechen kann, die wir aber doch glauben von der objektiven Phantasie unterscheiden zu müssen — bezeichnet er als die Weltphantasie, die allgemeine Bildekraft. Sie ist in der Welt, weltimmanent; sie ist die Welt, ihrem physischen wie ihrem geistigen Sein und Wesen nach. Daher Frohschammer auch diese Weltphantasie bezeichnen kann als die Wahrheit, als das Weltgenie. Und will er mit Absicht sich auch darauf beschränken, diese Bildekraft nur innerhalb des Weltganzen und des Weltgeschehens aufzusuchen und sie vorerst auch nur als immanent aufzufassen, so hindert doch gar nichts daran, sie darüber hinaus zu denken als ein Moment des absoluten Geistes oder Gottes, eine Spekulation, die Frohschammer früher selber andeutete, wenn er die Welt eine Imagination Gottes[52]) nannte, die aber auch ebensogut dahingestellt bleiben kann. Doch wird sich diese These noch mehr bejahen lassen, wenn wir nun auf die Wahrheits- und Erkenntnislehre Frohschammers eingehen.

[52]) „Das Christentum und die moderne Naturwissenschaft" S. 86 f.

II. Teil.

Frohschammers Lehre von der Wahrheit.

Frohschammers Wahrheitslehre kreuzt sich mit der von der Phantasie. Darnach realisiert die Phantasie die Wahrheit. Solange Phantasie im gewöhnlichen, unkritischen Sinn [53]) aufgefaßt wird, mag man sich zunächst ja wundern, Wahrheit und Phantasie in einem Atemzug genannt zu hören; denn die beiden kann man sich dann nur in einem gewissen Gegensatz vorstellen, sodaß im Grunde mehr Verwandtschaft bestünde zwischen Irrtum und Phantasie. Frohschammers Phantasiebegriff geht aber tiefer. Ihm scheint die Phantasie zwar auch zum Irrtum, nicht minder aber zur Wahrheit wesentlich beizutragen.

Wahrheit und Irrtum.

Zunächst mag allerdings die Phantasie als dasjenige erscheinen, was den Menschen am meisten in Irrtümer stürzt. Die irrende Phantasie verfälscht das innere Wesen des Menschen und begründet den Irrtum im Gebiete der Psychologie. Sie phantasiert über die Natur, bildet Gleichnisse, Symbole, Fabeln, Märchen und schafft den Irrtum im Gebiete der Kosmologie. In Mythologien und Religionen wagt sie sich an die Uebernatur oder das Gottesbewußtsein heran und verführt zum Irrtum im Gebiete der Theologie. Diese irrende, phantastische und willkürliche Betätigung der Phantasie erklärt Frohschammer damit, daß die subjektive Phantasie, die sich im Verlauf des Naturprozesses aus der objektiven entwickelt hat, sich nun auf die Offenbarungen dieser objektiven Phantasie richtet, aber diese, gewissermassen im Ueberschwang der errungenen Freiheit deutet und ordnet, völlig unbekümmert darum, ob diesen Deutungen und Ordnungen auch eine objektive Wirklichkeit entspricht. „Die Subjektivität, die sich selbst endlich gewonnen, sich frei fühlt vom Objektiven, vom gesetzlichen Wirken der Natur und selbständig derselben gegenüber sich gewahrt, will sich nun in dieser gewonnenen Subjektivität unbedingt behaupten und dem Objektiven gegenüber in der neuen Freiheit sich nun spielend verhalten, es nach [54]) subjektivem Belieben und nach Einbildungen umschaffend.“

[53]) Ph. S. 21 f. — s. a. oben S 11 f.

[54]) Ph. S. 73 f.

Ein „spielendes Verhalten“ konstatiert Frohschammer äußerst glücklich in diesem Urzustand der Menschheit. Denn die Menschheit gleicht in diesem Urzustand durchaus einem Menschen in seiner frühesten Jugend, und ihr Verhalten ist im Grunde nicht sehr verschieden von dem eines spielenden Kindes. Das Kind lebt beim Spielen ganz mit den Gebilden seiner Phantasie wie mit Wirklichkeiten, und die primitive Menschheit deutet und gestaltet die Natur in ihrem Bewußtsein nach dem eigenen Wesen. Das Kind spielt nur, der primitive Mensch spielt gewissermaßen auch, weil die subjektive Freiheit noch nicht versöhnt ist mit dem objektiven Gesetz. „Die Irrtümer, welche die Menschheit durch Phantasietätigkeit sich bildete, zum Inhalt historischer Tradition und zur Glaubenswahrheit machte, sind entstanden aus der ersten selbständigen Betätigung des subjektiven Menschengeistes, der seine Grundkraft, d. h. seine innere, schaffende Natur geltend machen und sich dadurch über die Natur und das bloße Natursein erheben sollte. Demgemäß mußte er seine eigene Wirklichkeit und Wahrheit damit zuerst betätigen, befestigen und bilden, selbst auf die Gefahr hin, die objektive Wahrheit dabei zu übersehen, oder zu erkennen.[55]) Frohschammer sieht also in diesem spielenden Verhalten durchaus nicht etwas Verwerfliches, sondern eine gewisse Zweckmäßigkeit. Die objektive Phantasie wird zur subjektiven. Die subjektive Phantasie muß nun erst lernen, sich in der rechten Weise zu betätigen. Der erste Schritt dazu ist, daß sie sich überhaupt betätigt in den willkürlichsten Gestaltungen, wobei sie Wahrheit und Irrtum mischt. Die Entwicklung besteht dann darin, daß die subjektive Phantasie ihres Irrtums inne wird und nach der Wahrheit strebt.[56]) Der Mensch mußte erst lernen, mit seiner Einbildungskraft nicht willkürlich umzugehen, sondern sie in Einklang zu bringen mit der objektiven Wirklichkeit. „So konnte es allerdings geschehen, daß die wissenschaftliche Forschung die wirkliche, objektive Wahrheit, die Auffassung der Dinge, wie sie wirklich sind, nicht wie die Menschen sie in ihren subjektiven Einbildungen gedeutet — erst allmählich und mühsam in harten Kämpfen den ursprünglich gebildeten und in langer Tradition befestigten und geheiligten Phantasiedeutungen abringen mußte und muß.[57])“ Die

[55]) a. a. O. S. 39 f.

[56]) Frohschammer scheint hier anzudeuten, was K. Groos in seiner „Einübungstheorie des Spieles“ unseres Erachtens zum ersten Mal klar umrissen hat. Siehe dazu K. Groos, „Die Spiele der Tiere“ 1896 S. V, VI, 6 f. („Das Experimentieren“ kleiner Kinder und junger Tiere, ihre Bewegungs-, Jagd- und Kampfspiele, die doch die wichtigsten Grundformen des Spielens überhaupt ausmachen, sind keine Nachübungen, sondern Vorübungen, sie treten vor den ernsten Tätigkeiten auf und haben offenbar den Zweck, das junge Lebewesen auf diese einzuüben, und vorzubereiten.“) S. 20, 65 f., 68, 74, 293. — K. Groos, „Die Spiele der Menschen“ 1899, S. 4, 7, 468, 478 f., 485. — K. Groos, „Das Seelenleben des Kindes“ 1923, S. 65. f.

irrende Phantasie wird so allmählich zu einem Organ der Wahrheit. Die Irrtümer der Phantasie waren: „die Anfänge der Wahrheit, insofern der Geist sich dadurch zur Möglichkeit erhob, dieselbe nach der Hand objektiv zu erforschen, nachdem er, der Geist selbst, in seiner subjektiven Selbstständigkeit genügsam befestigt und geläutert ward.“ [58]) Daß die irrende Phantasie dies vermag, zeigt, daß sie eben nicht ein ursprüngliches Organ für den Irrtum ist, sondern zum mindesten ebensosehr für die Wahrheit, und lediglich der Mensch vermag sie irrend oder erkennend zu gestalten. Die Phantasie „ist ebensogut auch ein Vermögen, ja die Grundfähigkeit des Menschen für das Bewußtsein, für die Erkenntnis und den Genuß der Wahrheit.“ [59]) d. h. daran, daß des Menschen Phantasie Irrtümer unterliegen kann, und ihm diese Irrtümer zum Bewußtsein kommen, wird auch die Wahrheit ihm bewußt; und mit diesem Bewußtsein von der Wahrheit kann er nun nach ihrer Erkenntnis streben, wozu ihm wieder eine suchende und warum nicht auch eine irrende Phantasie zu Hilfe kommt; und schließlich vermag er die so erreichte Wahrheit sich dienstbar zu machen, nicht minder unterstützt dabei von einer reichen Phantasie. Die Phantasie ist gleichermaßen die Quelle für Irrtum wie für die Wahrheit, ja sie ist für Frohschammer auch auf dem Umwege des Irrtums das eigentliche Organ für die Wahrheit. Dies aufzuzeigen erfordert aber erst die Untersuchung über die Wahrheit selber.

Wie sich schon aus der Einleitung ergibt, unterscheidet Frohschammer 4 Begriffe von Wahrheit, welcher Einteilung auch die Darstellung zu folgen hat. Es ergibt sich also zunächst folgende Gliederung:

1. Die formale Wahrheit
2. Die objektiv-reale Wahrheit
3. Die objektiv-ideale Wahrheit
4. Die ewige Wahrheit

I. Kapitel.

Die formale Wahrheit.

„Unter Wahrheit pflegt man die Uebereinstimmung des Vorstellens oder Denkens mit dem vorgestellten oder gedachten Gegenstande zu verstehen“ [60]).

Frohschammer bezeichnet diesen Wahrheitsbegriff als den „formalen“, weil die Wahrheit hier nicht in einem bestimmten Gegenstand oder Inhalt besteht, sondern in einem Verhältnis, nämlich

[57]) Ph. S 38 f. [58]) a a. O. S. 40.

[59]) Ph. S. 39.

[60]) JW. S. 5, 21. — ähnlich: Attensperger: S. 3 f. Ph. S. 40, 53, 54; — E. S. 13.

dem Verhältnis der Uebereinstimmung von Denken und Gedachtem[61]). Es liegt dem die Vorstellung zu Grunde, daß wir von all dem, was wir durch die Sinne wahrnehmen oder durch das Denken erfassen, uns ein getreues Abbild in unserem Bewußtsein erzeugen können, sodaß diese Dinge gewissermaßen doppelt vorhanden sind, einmal unabhängig von uns in der sinnlichen oder geistigen Wirklichkeit, zum andern in unserer Vorstellung.

„Derselbe (Gegenstand) bleibt zwar sachlich sozusagen draußen, aber seine vorstellende Abbildung oder begriffliche Reproduktion im erkennenden Geiste ist die Wahrheit in Bezug auf ihn; – und insofern ist er selbst zur Wahrheit geworden für den Intellekt (wenn auch nicht an sich), so etwa, wie die eigenartige Luftbewegung zum Tone wird durch das Ohr und für dieses, — wenn auch an sich Luftbewegung bleibend"[62]).

In diesen Worten kommt klar zum Ausdruck, was Frohschammer an diesem Wahrheitsbegriff als formal bezeichnen möchte. Es ergibt sich aber weiter daraus, daß er diese formale Uebereinstimmung als eine Tätigkeit auffaßt („vorstellende Abbildung oder begriffliche Reproduktion"). Die Wahrheit besteht darin, daß die Wirklichkeit und das Bild dieser Wirklichkeit in unserem Bewußtsein miteinander in allen Punkten und Momenten zur Entsprechung gebracht werden, zur Uebereinstimmung kommen.

„Wir erkennen die Wahrheit, wenn unser Denken den Gegenstand, den wir denken und erkennen wollen, innerlich so nachbildet, reproduziert, wie er in Wirklichkeit ist"[63]).

Frohschammer scheint sich dabei von dem Wahrheitsbegriff des Thomas von Aquino haben bestimmen zu lassen, den er selbst feststellt als „Uebereinstimmung des Denkens mit dem Gedachten des Denkens mit dem Sein) als Anpassung des Denkens an dieses oder als Gleichmachung mit demselben, indem es gleichsam in den gedachten Gegenstand verwandelt wird, veritas est adaequatio rei et intellectus (S. th. I 6 a 1) veritas consistit in adaequatione intellectus et rei (S. th. I, 21 a 2.)"[64])

Diese Tätigkeit des „in-Uebereinstimmung-bringens" ist natürlich nur möglich durch die Betätigung der Phantasie[65]). Doch

[61]) Attensperger S. 13.
[62]) JW. S. 5.
[63]) Ph. S. 40; ebenso oder ähnlich E. S. 13 f; I.W. S. S. 21; u. a. O.
[64]) Th, S. 84 — die ganze Wahrheitslehre des Thomas, wie sie im Folgenden auch noch berührt werden soll, sieht im übrigen Frohschammer an als eine ergänzte und verbesserte Lehre des Aristoteles (a. a. O. S. 85, 87), sodaß er die Wurzel dieses Wahrheitsbegriffes bildet; wie denn auch P. Deussen feststellt (Phil. der Griechen S. 410): „Ein anderes Kriterium der Wahrheit als dieses aristotelische ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διῃρημένον οἰόμενος διῃρῆσθα καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι, ἔψευσθαι δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα Met. IX, 10 welches noch heute in Kraft besteht, ist nie gefunden worden."
[65]) Ph. S. 59.

soll davon erst unten die Rede sein. Das Produkt dieser Tätigkeit, das Nachbild der Wirklichkeit mag nun unmittelbar intuitiv vor der Seele stehen, oder in willentlicher Seelenanstrengung ins Bewußtsein treten; wie es Menschen gibt, die einen Gegenstand der Außenwelt sofort in seiner Totalität erfassen, und andere, die seiner Formtendenz zu folgen sich veranlaßt sehen, wie z. B. bei einem gotischen Dom in der Anschauung unwillkürlich unten beginnen und den Blick dann den Strebungen bis zur Turmspitze folgen lassen müssen. Vielleicht daß Frohschammer auch mehr an das letztere gedacht hat. Objekt dieser nachbildenden Tätigkeit kann alles mögliche sein, Sinnliches wie Geistiges, Dinge der Natur oder Ereignisse der Geschichte, ein Begriff oder eine Idee mit allen Merkmalen oder Eigenschaften usw.[66]) Immer dann, wenn zwischen diesen Objekten und ihrem Nachbild die Uebereinstimmung hergestellt ist, sprechen wir von Wahrheit.

Die Organe für die Gestaltung dieser Wahrheit sind die Sinneswahrnehmung und das Denken. Die Sinne liefern uns die Abbilder der äußeren Wirklichkeit, das Denken die der geistigen, unsinnlichen Objekte.

„Es kann daher auch durch Anschauung und Vorstellung d. h. durch Abbildung der Dinge selbst im Bewußtein Wahrheit erlangt werden, nicht blos durch das Denken (i. e. J.) oder Urteilen, durch Verbindungen und Trennungen in Bezug auf das Sein und Beschaffensein derselben. Sinne und Denken (Urteilen) sind insofern Quellen der Wahrheit."[67])

Die Richtigkeit der Uebereinstimmung ist demnach durch folgendes bedingt:[68]) unsere Sinne müssen in der rechten Weise funktionieren und dürfen uns nicht in Täuschungen bringen, was auch in gewisser Weise vom Gefühl gilt, insofern in jedem normalen Menschen ein unmittelbares Gefühl für die Wahrheit vorhanden ist. Ferner muß die Verstandes-Operation sich in der rechten Weise vollziehen und gesetzmässiges Denken und Urteilen ein Irreführung vermeiden. Schließlich müssen durch richtige Ueberlieferung, Mitteilung und Berichterstattung durch andere — die ihrerseits ja durch Sinneswahrnehmung und Denken die Uebereinstimmung suchten und nun die Wahrheit sozusagen aus zweiter Hand geben[69]) — in unser Bewußtsein wahre Vorstellungen und Begriffe hineinkommen.

Von all dem das Gegenteil bestimmt den Begriff „Irrtum".[70]) Der Irrtum besteht darin, daß unsere Vorstellungen usw. nicht

[66]) Ph. S. 40 — JW. S. 7, 21 — Attensperger S. 4.

[67]) JW. S. 6 — ferner Attensperger S. 4.

[68]) Ph. S. 41.

[69]) Attensperger S. 4.

[70]) Ph. S. 40 f. — Attensperger S. 4 f.

übereinstimmen mit ihren Objekten. Daß dabei die Phantasie wie der mit im Spiele ist, dürfte sich schon aus dem oben über Irrtum gesagten ergeben.

Kritische Bemerkungen.

Gegen diesen ersten Wahrheitsbegriff Frohschammers können sachliche und terminologische Einwände gemacht werden. Sachlich ist hervorzuheben, daß bei Frohschammer die erkenntnistheoretisch bedenkliche Vorstellung eines Nach — oder Abbildens des Gegenstandes durch den wahren Gedanken nahe gelegt wird. Zum Vergleich sei A. Pfänder herangezogen, der in seiner Logik (S. 86 f), ausgehend von der alten Bestimmung: veritas est adaequatio intellectus (Urteil) et rei (der vom Urteil betroffene Gegenstand), die Wahrheit eines Urteils erklärt als die Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit oder die Uebereinstimmung des Urteils mit dem bestehenden Sachverhalt. Dabei ist Wirklichkeit nicht gleich: Realität, sondern nur: Sachverhalt; und Uebereinstimmung nicht dasselbe wie Gleichheit oder Aehnlichkeit oder Abbild — letzteres würde sich gegen Frohschammer wenden — sondern: das Urteil in seiner behauptenden Setzung, die es in Bezug auf seinen Subjektsgegenstand vollzieht, trifft zusammen mit dem Inhalt des Gegenstandes selbst.

Terminologisch wird hier als „formale" Wahrheit das bezeichnet, was sonst gewöhnlich „materiale" Wahrheit genannt wird. So unterscheidet Eisler in seinem Lexikon der Begriffe die formallogische Wahrheit von der materialen Wahrheit, d. h. die Uebereinstimmung der Gedanken untereinander gemäß den Denkgesetzen von der Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein (Konformität). Frohschammer versteht also unter formaler Wahrheit das, was Eisler als die materiale bezeichnet.

Diese, von unserem Sprachgebrauch abweichende Terminologie ist bei Frohschammer daraus zu erklären, daß er, wie sich später zeigen wird, eine an sich bestehende Wahrheit lehrt, die von der „formalen" Uebereinstimmung zwischen Idee und Idealem unabhängig ist. Daß er auch die Uebereinstimmung der Gedanken untereinander kennt, also das, was die formale Wahrheit bei Eisler und anderen Logikern ausmacht, wird ebenfalls später gezeigt werden.

II. Kapitel:

Die objektive Wahrheit.

In dem formalen Wahrheitsbegriff Frohschammers kann man drei Glieder unterscheiden: 1. Das Denken, 2. Die Beziehung dieses Denkens auf alles, was außerhalb des Denkens liegt, 3. alles, was mögliches Objekt des Denkens werden kann. In den Bestimmungen Eislers handelt es sich immer um 1. oder 2., sei es, daß die logisch-formale Wahrheit auf die Uebereinstimmung der Gedanken untereinander geht, gemäß den Denkgesetzen und die transzendentale Wahrheit auf die Denknotwendigkeit, beide als absolute Wahrheiten (1.) oder sei es, daß die materiale Wahrheit auf die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein geht, als Konformität, und zwar die empirisch-immanente-objektive auf die Uebereinstimmung des einzelnen Urteils mit der methodisch gesetzten Realität, und die metaphysische auf die Uebereinstimmung des Denkens mit der absoluten Wirklichkeit (2.).[71])

Frohschammer aber interessiert sich nun gerade für das dritte Glied, d. h. die Objekte des Denkens, und findet dort gar weit wichtigere Bestimmungen des Wahrheitsbegriffes. Denn die formale Wahrheit könne doch nicht das eigentliche Ziel unseres

[71]) Wenn Frohschammer in der fortlaufenden Darstellung seines formalen Wahrheitsbegriffes hauptsächlich darauf sein Augenmerk richtet, was wir hier mit 2., Beziehung des Denkens auf das außerhalb des Denkens liegende, bezeichnet haben, so geht er doch auch — allerdings nur in einer Anmerkung — auf die Wahrheit im Denken selbst (1.) ein. Siehe Ph., S. 53 Anm. „Die rein logische oder blos formale Wahrheit des blosen Denkens aber erweist sich als Widerspruchslosigkeit in sich (auch nach Eisler formallogische Wahrheit) oder als Uebereinstimmung mit den logischen Gesetzen bei Verbindung von zwei Gedankenelementen, des logischen Subjektes mit dem Prädikate (vielleicht gleich Eislers transzendentaler Wahrheit) — wodurch eben die logischen Gesetze, die selber ewige Wahrheit (davon unten) sind, realisiert werden, abgesehen von der inhaltlichen Wahrheit (wovon jetzt sogleich zu reden) des Urteils." Sodaß also zum ersten Wahrheitsbegriff nachzutragen wäre: blos formale oder logische Wahrheit — Uebereinstimmung der Gedanken untereinander, formale Wahrheit — Uebereinstimmung des Denkens mit dem Gedachten. Daß Frohschammer diesen Unterschied nicht stärker betont hat, mag daran liegen, daß ihm vielleicht die formallogische Wahrheit im Vergleich zur formalen Wahrheit als eine so selbstverständliche Voraussetzung erschien, daß er sie nicht eigens würdigen zu müssen glaubte; oder sie erschien ihm mehr als ein Gegenstand der Logik, denn als erkenntnistheoretischer oder gar metaphysischer Untersuchungen, auf die er in diesem Zusammenhang abzielte.

Wahrheitsstrebens sein, sondern nur das Werkzeug, das Mittel, die Bedingung, um die Wahrheit in den Objekten zu erkennen. Der wissenschaftliche Forscher lasse sich nicht genügen daran, sein Denken mit den Dingen in Uebereinstimmung gebracht zu haben, sondern er strebe danach, diese Dinge, diese Objekte seines Denkens, in ihrem Wesen zu erkennen, sie richtig aufzufassen, zu beurteilen und sie praktisch für bestimmte Lebenszwecke zu verwenden.[72])

Der erste Wahrheitsbegriff Frohschammers meint also nur formale Wahrheit, nur Denkwahrheit, ist wahres Denken und Erkennen, ist Wahrheit der Erkenntnis, ist Erkenntniswahrheit. Der zweite Wahrheitsbegriff Frohschammers meint dagegen die materiale, sachliche, objektive Wahrheit, den objektiven Sachverhalt, den Inhalt des Denkens, er ist das Denken und Erkennen der Wahrheit, ist Wahrheitserkenntnis. Beide stehen insofern miteinander in Beziehung, als die formale Wahrheit — in diesem Sinne nun auch die instrumentale[74]) das Mittel ist, die objektive Wahrheit zu gewinnen. Denn selbstverständlich müssen unsere Gedanken mit den Gegenständen übereinstimmen, ehe diese Gegenstände selber erkannt werden können. Aber diese Uebereinstimmung ist nicht schon das Ziel, sondern Ziel ist das Objektive. So sprachen schon die griechischen Philosophen von dem ontos on[75]) So definiert auch Augustinus die Wahrheit in diesem objektiven Sinn:[76]) verum est id, quod est. Die Unterscheidung eines zweifachen Sinnes von Wahrheit sieht Frohschammer dann auch bei Thomas von Aquino:[77])

Veritas invenitur in intellectu secundum quod apprehendit rem ut est (Die Wahrheit wird gefunden in unserem Denken, gemäß dem, daß es den Gegenstand, das Objekt erfaßt wie es ist — formale Wahrheit Frohschammers) et in re secundum quod habet esse conformabile intellectui (und im Gegenstand, Objekt, gemäß dem, daß dieses ein Sein hat, das unserem Denken gleichförmig ist — objektive Wahrheit Frohschammers). Thomas unterscheidet demnach

[72]) E. S. 13 f. — Ph. S. 41 f. — J.W. S. 21 f. — Attensperger, S. 7,8.

„Dies ist die Wahrheit als Objekt, Wahrheit im sachlichen Sinn: irgend ein Gegenstand oder ein Verhältnis in der Natur, irgend eine Tatsache, oder eine Reihe von Tatsachen, oder eine Verkettung von Ursachen und Wirkungen in der Geschichte, oder irgend eine richtige Deutung, ein richtiges Verständnis eines Autors usw. Hier ist also Wahrheit das Wirkliche, Tatsächliche, das Sein oder auch Nichtsein, das Sosein oder auch Anderssein desselben.“[73])

[73]) Ph. S. 42.

[74]) Diesen, auch im Pragmatismus üblichen Ausdruck gebraucht Frohschammer in dem angegebenen Sinn.

[75]) J.W. S. 22.

[76]) Ph., S. 42. — J.W. S. 23.

[77]) Th., S. 84 f. (auch für die folgenden Zitate von Thomas).

auch veritas intellectus und veritas rei: veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est (S. th. I, 16). Res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum, quae sunt in mente divina (S. h. I, 16) oder: veritas rei est proprietas esse uniuscuiusque rei, quod stabilitum est rei, inquantum talis res nata est de se facere veram aestimationem et inquantum propriam sui rationem, quae est in mente divina, imitatur.

In diesen Worten des Thomas glaubt nun Frohschammer einen weiteren Wahrheitsbegriff wenigstens angedeutet zu finden, nämlich in dem „conformabile esse intellectui" und wohl auch in dem „esse in mente divina". Die Objekte unseres Denkens haben gewissermaßen zwei Seiten: die eine Seite ist die äußere reale Wirklichkeit, die erfaßt wird durch die wissenschaftliche Forschung. Die andere Seite ist aber eine innere, wodurch die Objekte sowohl eine gewisse Verwandtschaft haben mit unserem intellectus wie mit der mens divina. D. h. wohl, die äußere Seite verwirklicht irgendwie mehr oder weniger die innere, ideale, sodaß eine Stufenleiter entstehen mag in Bezug auf den Grad der Verwirklichung des Idealen, quod est in mente divina. Wir werden wohl nicht fehlgehen, anzunehmen, daß Frohschammer durch diese Wahrheitslehre des Thomas, mit dem er sich schon zu Beginn seines Studiums auseinandersetzen mußte, sich bestimmen ließ, in seinem objektiven Wahrheitsbegriff zu unterscheiden zwischen einer realen und idealen Wahrheit.

1. Die reale Wahrheit.

Die reale Wahrheit [78]), um die es sich hier zunächst handelt, ist Wahrheit im Sinne von Tatsächlichkeit oder Wirklichkeit, eine Realisierung des Begriffes Sein. Sein und Nichtsein der Dinge, Sosein und Anderssein, Wirksamkeit usw. werden hier untersucht. Die Realisierung dieser Wahrheit ist die Tätigkeit aller empirischen Wissenschaft, der Naturwissenschaften wie der Geisteswissenschaften. In diesem Sinne kann auch die formale Wahrheit Objekt der realen Wahrheit werden [79]), insofern die Bedingungen untersucht werden, die das Denken zur Uebereinstimmung bringen mit seinen Objekten, indem also das Denken selbst in seinen Formen, Gesetzen und Funktionen erforscht wird. Das Wesen dieser realen Wahrheit wird noch deutlicher werden, wenn wir weiter unten auf die Stufen dieser Wahrheit eingehen, besonders aber im Gegensatz zur idealen Wahrheit.

---

[78]) Ph. S. 43 — Attensperger S. 8.

[79]) E. S. 14 f.

2. Die ideale Wahrheit.

Die ideale Wahrheit [80]) ist Wahrheit im Sinne von Idealität oder Vollkommenheit, eine Realisierung des Begriffes, der Idee der Vollkommenheit; Vollkommen- und Unvollkommensein der Dinge, Seinsollen und Nichtseinsollen, usw. werden hier untersucht. Die Realisierung dieser Wahrheit ist eigentliche Aufgabe der Philosophie als Idealwissenschaft.

„Es handelt sich nämlich bei menschlicher Forschung und Erkenntnis nicht blos darum, das Sein der Dinge, deren Dasein, empirische Beschaffenheit, Wirksamkeit usw. zu bestimmen, sondern allenthalben auch ein Urteil (auf Grund anfänglich dunklen Gefühls) zu fällen über Wert und Bedeutung, über Vollkommen- und Unvollkommensein des Seienden und Erkannten, über Seinsollen oder Nichtseinsollen, über Schönheit, Rechtsein, Güte usw." [81]) Frohschammer will also nicht nur den Sachverhalt, sondern auch den „Wertverhalt" (wenn dieses Wort erlaubt ist) unter Wahrheit begriffen wissen. Von der Wahrheit im Sinne von Wirklichkeit, Tatsächlichkeit überhaupt im Sein und Sosein unterscheidet er jene andere im Sinne von Idealität, Vollkommenheit, Ideegemäßheit der Dinge und Verhältnisse. „Beide fallen durchaus nicht in eins zusammen. Die eine besteht darin, daß das, was ist, existiert, durch Erkenntnis nun aus Wirklichkeit oder Existenz zur Wahrheit wird in dem erkennenden Geist, die andere drückt den höheren idealen Wert oder Unwert des Wirklichen, Tatsächlichen aus." [82]) Wir kommen dieser idealen Wahrheit Frohschammers näher, wenn wir noch darauf sehen, worin Frohschammer die Tatsächlichkeit dieser Wahrheit erblicken will. Da wir darüber in Frohschammers eigenen Schriften nichts finden konnten, möge ungekürzt das folgende was Attensperger darüber aus Frohschammers Vorlesungen veröffentlicht hat: (S. 11)

„Die Tatsächlichkeit dieser idealen Wahrheit wird im menschlichen Dasein beständig bezeugt durch Reden und Handlungen aller Art. Schon im gewöhnlichen Verkehr wird ja über die Dinge nicht nur nach ihrem blosen Sein geurteilt, sondern auch nach ihren Folgen, ob eine Handlung gut oder schlecht, ob etwas schön oder nichtschön, ob ein Verfahren sittlich oder nicht sittlich, ob ein bestehender Rechtszustand recht oder nicht recht sei. Darin beruht schon ein Zeugnis dafür, daß es in der Natur des Menschen liegt diese Wahrheit zu erkennen. Dasselbe Zeugnis finden wir aber auch in der Natur. Die ganze Natur ist darauf angelegt, durch Wahrheit im Sinne von Wirklichkeit die Wahrheit im Sinne von Idealität zu realisieren. Ideen zu realisieren. Die Natur ist auf Entwicklung angelegt, und zwar auf Entwicklung nach einem bestimmten Ziele. Der Same einer Pflanze muß sich zur Pflanze entwickeln. Erst mit dieser Entwicklung ist die Pflanze realisiert; ist diese Entwicklung

---

[80]) Pp. S. 43 — Attensperger S 8.

[81]) Ph. S. 43.

[82]) E, S 17 — Ph, S 43 — JW, S 23 f — Attensperger, S 14 f.

eine schlechte, dann ist sie unvollkommen realisiert, aber tatsächlich strebt alles nach vollkommener Realisierung, — in der Geschichte findet ein unendliches Ringen statt, die Zustände, wie sie wirklich sind, zu vervollkommnen. Die Menschen begnügen sich nicht mit dem blosen Dasein. Diese Tatsache ist ein Gesetz der ganzen Natur, die Idee eine treibende Macht in der Natur, wie im Menschenleben, allenthalben wird aus der Wirklichkeit zur Vollkommenheit gestrebt. Bei dem einzelnen Menschen ist es ebenso. Das Kind ist auch schon ein wirklicher Mensch, denn es sind die begrifflichen Eigenschaften, das allgemeine Wesen des Menschen ist in ihm vorhanden. Aber die Idee des Menschen ist in ihm noch nicht realisiert, sie muß sich erst durch die Entwicklung realisieren. Hier knüpft die Pädagogik an, welche die Idee des Menschen zu realisieren sucht. Im kranken Menschen ist auch das Wesen, aber nicht die Idee des Menschen verwirklicht; ebenso beim Krüppel. – Auch der einzelne Mensch fühlt sich mit seinem blosen Sein nicht befriedigt, er muß sich ergänzen. In dieser Ergänzung zeigen sich allerdings Karikaturen mannigfacher Art. Wenn der Mensch aber gar nichts mehr hat, was ihm Ergänzung und damit Befriedigung gewährt, dann will er auch nicht mehr leben. Daher in Zeiten großer Blasiertheit die Unzufriedenheit mit dem Dasein. Menschen, die schon alles durchgekostet haben, wollen auch das Dasein selbst nicht mehr. Sie werfen es hin, wenn sie keine Art der Vollkommenheit mehr erreichen können, wenn nichts mehr sie befriedigt. Die unendlichen Kämpfe der Weltgeschichte sind nicht nur durch Leidenschaften hervorgerufen worden, sondern auch durch den idealen Trieb, der dem Menschengeschlecht inne wohnt. Das blose Sein hat keinen Wert; es muß immer noch etwas Höheres dazu kommen." Frohschammer entwickelt da also einen ganz eigenartigen Wahrheitsbegriff, den wir in seiner Paradoxheit zunächst noch unterstreichen möchten. Demnach wäre eine Pflanze „wahrer" als ihr Same; oder — um für die Geschichte ein konkretes Beispiel zu geben – die Literaturepoche Goethes „wahrer" als die der Meistersinger; oder der erwachsene Mensch „wahrer" als das Kind, der Kranke oder der Krüppel. Diese Absonderlichkeiten mildern sich aber ganz wesentlich, wenn man darauf sieht, was Frohschammer mit seinem „idealen Wahrheits"-begriff eigentlich meinte. Dies erhellt besonders aus der Gegenüberstellung zum „realen Wahrheits"-begriff, was Frohschammer selbst an verschiedenen Beispielen erläutert.

3. Erläuterungen an Beispielen.

Am häufigsten führt J. Frohschammer die „Historische Lüge" an[83]). Der Historiker sucht aus den Dokumenten der Vergangenheit den wirklichen Sachverhalt der damaligen Geschehnisse zu erforschen[84]). Was er da zu Tage fördert, ist für ihn als Historiker objektive Wahrheit. Aber nun kann er ja auch auf Tatsachen stoßen, die ergeben, daß dies oder jenes Ereignis nur durch

[83]) E. S. 17 — Ph. S. 43 — JW. 23 f. — Attensperger S. 14 f.

ein Gewebe von Lug und Trug zu Stande gekommen ist. Was er da aufgedeckt hat, bleibt zwar historische Wahrheit, aber für ihn als sittlich urteilenden Menschen ist es Lüge, Unwahrheit.

Ebenso oft weist Frohschammer im Gebiet der Naturwissenschaften auf den Chemiker hin.[84]) Der Chemiker sucht die Grundstoffe der Natur, erforscht ihr Verhalten zueinander und die Qualitäten ihrer Verbindungen. Das Ergebnis seiner Untersuchungen ist für ihn als Chemiker objektive Wahrheit. Dabei muß es für ihn völlig gleichgültig sein, in welcher Weise diese Verbindungen auftreten, z. B. ob in der Form einer Blüte oder eines Gemäldes — oder in der Form der Fäulnis und Verwesung. Nicht so ein ästhetisch empfindendes Wesen.

„Für dieses ist dies nicht gleichgültig, und die erkannte chemische Wahrheit wird ihm vom ästhetischen Standpunkt aus allenfalls sehr unvollkommen und insofern unwahr oder als Nichtseinsollendes erscheinen."[85])

In gleichem Sinn gibt Frohschammer noch eine Reihe anderer Beispiele.[86]) Der Physiker wird in dem unheilvollsten Naturereignis die wirkenden Ursachen und Kräfte als die gefundene objektive Wahrheit bezeichnen, obwohl er zugleich meinetwegen den dabei zu Grunde gegangenen Geschöpfen sein Mitleid zuwenden muß. Er wird die Schallbewegung der Luft, ihre Zahl, Geschwindigkeit usw. untersuchen und der Anatom oder Physiologe, wie diese Schwingungen unsere Nerven erregen und schließlich zum Erleben des Tones führen; das wird dann zu realer Wahrheit führen. Aber der Musiker wird darauf wenig Gewicht legen und die Wahrheit des Tones, d. h. den wahren musikalischen Wert ganz wo anders suchen und auf ganz andere Weise beurteilen. Ein gutes und ein schlechtes Gemälde haben beide objektive Wahrheit, aber stehen einander nach in Bezug auf die ideale Wahrheit. Alle menschlichen Handlungen sind gleicher Weise real wahr, aber ganz verschieden in ihrer idealen Wahrheit. Der reale Wahrheitsbestand, daß z. B. jemand um sein Leben gekommen ist, kann der idealen Wahrheit nach höher oder geringer bewertet werden, wenn der Betreffende durch Zufall umgekommen ist oder bei der Rettung eines anderen Menschenlebens usw. usw.

Durch unser ganzes Geistesleben also zieht sich dieser Unterschied von realer und idealer Wahrheit hindurch.[87]) Die Geschichtsforschung sucht nach den wahren Tatsachen, ohne sich

[84]) E. S. 18 — Ph. S. 44 — JW. S. 24 f. Attensperger S. 14.
[85]) Ph. S. 44.
[86]) aa. O. a. a. O.
[87]) s. bes. E. S, 16 f. — Attensperger S. 14 f.

um die Wertung dieser Tatsachen zu kümmern. Die Naturwissenschaften erforschen die Wirklichkeit, abgesehen davon, unter welchen Bedingungen sie diese Wirklichkeit antreffen. Die Jurisprudenz stellt das vergangene oder gegenwärtige Recht fest oft im Widerspruch zur Idee des Rechtes. Die Ethik untersucht das Sittliche nach seinen positiven Grundlagen, die philosophische Ethik dagegen („philosophisch" im Sinne der Idealwissenschaft) untersucht, ob das Sittliche der positiven Ethik auch mit Recht als Sittlich gilt. Die Theologie und alle Religionswissenschaft zeigt das Gefüge und Gebäude der jeweiligen Religion auf, gründet sich letztlich auf Offenbarung, ohnmächtig ihre eigenen letzten Gründe auf ihre ideale Wahrheit zu erforschen. Kurz: alle Untersuchung oder eigentlich nur Darstellung des Tatsächlichen, Wirklichen fördert die objektiv-reale Wahrheit zu Tage. Die objektiv-ideale Wahrheit untersucht dann dieselben Objekte auf ihre Idealität, Ideegemäßheit, Vollkommenheit hin. Dabei kann Wahrheit im einen, durchaus auch Unwahrheit im anderen Sinne sein, d. h. nur Wahrheit-Wirklichkeit kann auch Unwahrheit, Nichtvollkommenheit sein.

4. Kritische Bemerkungen.

Zu diesem ganzen objektiven Wahrheitsbegriff, also dem realen wie dem idealen, ist nun freilich manches zu bemerken: Die objektiv-reale Wahrheit Frohschammers, sie deckt sich ja wohl mit dem, was Pfänder in seiner Logik sagt (S. 220): „Ein Urteil ist wahr, d. h.: der Sachverhalt, den das Urteil setzt, besteht." Oder wenn J. Geyser sagt (Abriß der allgemeinen Psychologie, S. 110): „Unseren Urteilen schreiben wir Wahrheit zu, d. h. nehmen an, daß der ihrem Gegenstand von uns zugeschriebene Sachverhalt an diesem in der Tat bestehe."

Aber es kann hier die Frage entstehen, bezieht sich diese reale Wahrheit nur auf Wirkliches im Sinne von Tatsächliches? Man denke z. B. an wertfreie Sachverhalte in der Mathematik wie etwa $1^3 = -1$ wo es sich um nichts Wirkliches mehr handelt, sondern um rein ideelles, irreales. Nun, dem Wortlaut nach muß es bei Frohschammer völlig unentschieden bleiben, wo er diese Wahrheit unterbringen will. Der Sache nach läßt sich wohl folgendes sagen: Das Urteil $1^3 = -1$ fällt nicht unter den formalen Wahrheitsbegriff; denn dem Mathematiker liegt nicht daran, sein Denken mit diesem Sachverhalt in Uebereinstimmung zu bringen, sondern vielmehr daran zu erkennen, daß der Sachverhalt als solcher besteht. Es fällt ebenso nicht unter den objektiv-idealen Wahrheitsbegriff; denn dem Mathematiker ist es völlig gleichgültig, ob der Mensch durch diese Erkenntnis vollkommen

wird oder nicht, oder auch nur ob diese Erkenntnis höher zu bewerten ist als meinetwegen die andere: $2 \times 2 = 4$. Also gehört diese Wahrheit in den objektiv-realen Wahrheitsbegriff (wenn es sich dabei auch um ein irreales Objekt handelt): daß dieser Sachverhalt so und nicht anders ist, das ist dem Mathematiker von Wichtigkeit. Der objektiv-reale Wahrheitsbegriff geht eben auf jeden Inhalt des Denkens, ist jeder mögliche denkbare Gegenstand, sei er nun real oder irreal.

Daß diese Auslegung auch im Sinne Frohschammers berechtigt ist, das zeigt vielleicht Frohschammers Erörterung über das Problem: in welchem Sinne kann auch das Nichtsein Wahrheit sein?[88]) „Auch das Nichtsein kann zur Wahrheit werden, d. h. kann zum Ausdruck eines wahren Urteils, des negativen nämlich, gebraucht werden. Denn selbst das Nichts, das Nichtsein hat als Gedanke wenigstens ein Sein und eine positive Macht, infolge deren dasselbe zur Verneinung, zur Aufhebung dessen dient, im Denken, was eben tatsächlich nicht ist, und dessen Behauptung als eines Seienden, Wirklichen, also Unwahrheit wäre, während die Verneinung als das Nichts davon zur Wahrheit wird. Das Nichts erhält eben im Denken, durch die Denkkraft eine positive Macht, durch die es möglich ist, eine positive Behauptung, das Sein im Denken und durch dieses aufzuheben."

Was Frohschammer damit sagen will, ist deutlich und einleuchtend genug, sodaß darauf näher einzugehen sich erübrigen dürfte. Wichtig ist aber noch die Bemerkung, die er dem anfügt:[89]) „Im Denken also ist das Nichtsein ebenfalls ein Faktor für die Erkenntnis der Wahrheit dadurch, daß die Verneinung ebensogut Wahrheit sein kann wie die Bejahung oder Setzung eines Seins. Hier eben tritt der Fall ein, daß die formale oder Denkwahrheit, von der oben die Rede war, ganz identisch wird mit der der objektiven oder Sachwahrheit, weil das Denken eben die negative Macht selbst steht und besteht."

D. h. doch wohl: „das Nichtsein ist", dieser Sachverhalt fällt zunächst unter den objektiv-realen Wahrheitsbegriff d. h. das Urteil „hier ist etwas nicht" bezeichnet einen tatsächlichen Sachverhalt. Geht man auf den Inhalt dieses Sachverhaltes ein, so fehlt gerade das Objekt, der Gegenstand, und das Urteil vollzieht sich rein im Denken, d. h. zunächst wieder, es handelt sich nur um die Uebereinstimmung unseres Denkens mit dem Sachverhalt, da aber der Sachverhalt selbst wieder nur ein Gedanke ist, ein Gedanke, dem eo ipso keine Realität entspricht, so handelt es sich noch genauer um die Uebereinstimmung unseres Denkens mit unserem Gedanken. Damit sind wir zum logisch-formalen Wahrheitsbegriff gekommen, von einer ganz anderen Seite her wie oben (dort vom formalen, hier vom objektiv-realen Wahrheitsbegriff aus).

[88]) Ph. S 45.
[89]) Ph, S 46.

Beim objektiv-idealen Wahrheitsbegriff nun kann die Frage entstehen: knüpft nicht dieser Wahrheitsbegriff wieder an an das Subjektive, von dem zum Objektiven hin der objektive Wahrheitsbegriff ja vorschreiten wollte? Das ist eine Frage, die nicht eindeutig beantwortet werden kann. Denn man mag zunächst daran denken, gerade an Hand der Beispiele, die Frohschammer gibt, daß hierbei sehr Gefühl und Gemüt des Menschen ihre Rolle spielen oder, was Frohschammer selbst festzustellen sich genötigt sieht:[90])

„Beide Arten von Wahrheit (reale und ideale) sind indessen nicht durch eine scharfe Kluft von einander getrennt, sondern nähern sich an gewissen Punkten einander und bedingen sich gegenseitig wohl auch als Grundlage, Mittel und Zweck."

Man könnte z. B. sagen, es handle sich bei der „historischen Lüge" gar nicht um eine Lüge, sondern die betreffende Persönlichkeit konnte die Dinge aus den und den Umständen heraus nur so beurteilen und nur von einer gewissen Einseitigkeit aus betrachtet ist es Lüge. Oder der eine findet diese Musik, diesen Geruch usw. schön und angenehm, den ein anderer gerade unbedingt ablehnen würde usw. Wie kann es sich hier um Objektivität handeln? Sieht man aber auf die weiteren Ausführungen Frohschammers, wie sie in dem Zitat aus Attensperger (S. 19) oder ausführlicher dann unten bei der Behandlung der Stufen der idealen Wahrheit vorliegen, so muß man sagen: eine Pflanze z. B hat doch sicher mehr Vollkommenheit in sich, hat ein plus an Vollkommenheit, da sie neben ihrem stofflichen, geformten Sein auch noch Lebensfähigkeit besitzt, oder ein Mensch kann sprechen, eine Pflanze nicht, also kann sich in ihm ein Geistiges, Ideales intensiver offenbaren als in der Pflanze usw. Damit werden ganz objektive Tatsachen bezeichnet. Aber schließlich kann man wieder in Zweifel ziehen, was unter Vollkommenheit, Ideegemäßheit, Idealität zu verstehen sei, und dann ist jeder Subjektivität wieder Tür und Tor geöffnet. Vielleicht darf man dahin urteilen: Der ideale Wahrheitsbegriff liegt wie der formale in der Sphäre des Subjektiven. Bei diesem besteht die Subjektivität darin, daß unser Denkvermögen in der rechten Weise funktioniert, d. h. daß wir die „Uebereinstimmung" vollziehen können. Bei jenem aber besteht die Subjektivität darin, daß unser Bewußtsein fähig sein muß, den Ideegehalt, den idealen Wert eines Objektes erfassen zu können. Dabei muß dem offenbar die Ansicht zu Grunde liegen, daß diese Objekte irgend eine geistige, ideale Vollkommenheit, oder Noch-nicht-Vollkommenheit

[90]) Ph. S. 44.

haben, die in ihrer objektiven Realität zu erkennen nur nicht alle Menschen überhaupt das Organ, und dann auch noch lange nicht das gleiche Organ haben.

Schließlich ergibt sich noch eine Frage für den realen und mehr noch für den idealen Wahrheitsbegriff: wie weit kann man solche objektiven Verhalte als Wahrheit bezeichnen? Verstehen wir denn unter Wahrheit Wirklichkeit, Tatsächlichkeit oder ähnliches, sind diese Begriffe für uns gleich bedeutend? oder gar Wahrheit und Idealität, Ideegemäßheit, Vollkommenheit? Besitzt denn ein Stein mehr oder weniger Wahrheit als eine Pflanze usw.? Wird bei Frohschammer nicht Wahrheit eben zu etwas ganz anderem, hier zu Wesenheit, dort zu Geistwirklichkeit oder ähnlichem? Das ist eine sehr wesentliche Frage, und ihre Beantwortung kann eine gewisse Bedeutung gewinnen, eine Beantwortung, die Frohschammer leider nur in einer Anmerkung streift.[91])

„Es versteht sich von selbst, daß das Objektive nur in seinem Verhältnis zur Erkenntniskraft als Wahrheit aufgefaßt und so bezeichnet werden kann, In dieser Beziehung wird auch das Schöne, Gute usw. als Wahrheit aufgefaßt. obwohl es für das aesthetische Gefühl als Schönheit, für den Willen als Gutes, als Gesetz usw. erscheint. Daher kann in letzterer Beziehung etwas als schön, gut gelten, ohne es wirklich zu sein, und ist demgemäß von wahrer Schönheit, wahrer Güte, wahrhaft Gutem usw. die Rede im Gegensatz zu dem irrtümlich für schön, gut usw. gehaltenen."

Aus dieser Bemerkung muß die Antwort auf unsere Frage entwickelt werden. Wahrheit ist nicht Wahrhaftigkeit, ist in dem Sinne nicht sittliche Vollkommenheit oder irgendwie äußerlich aufgefaßte Vollkommenheit. Wahrheit — so dürfen wir wohl auch sagen — zielt nicht darauf ab, daß etwas ist, besteht. Sondern: wo es sich um Wahrheit handelt, handelt es sich immer um eine Auseinandersetzung unseres Ich, eines Subjektes, mit der Welt als dem Objekt, die sich im Denken vollzieht.[92])
Durch das Denken suchen wir die Welt in ihrer Wahrheit zu erkennen. Beim objektiv-realen Wahrheitsbegriff handelt es sich wohl darum, nicht die Dinge, Objekte usw. blos festzustellen, nicht blos aufzuzeigen, wie Ursache und Wirkung einander folgen usw., sondern darum, einzudringen in das innere, geistige, eben wahre Wesen der Dinge und Geschehnisse; Erkenntnis zu gewinnen und nicht nur Kenntnis. Diese Wahrheit haben wir

[91]) Ph. S. 45 Anm.

[92]) Wie weit bei diesem Denkakt (in Bezug auf die Wahrheit) Gefühlsmomente und Willensmomente eine Rolle spielen, ist eine Frage für sich, die Aufgabe der Psychologie, nicht unserer Untersuchung ist.

erst dann, wenn wir, mit Kant zu sprechen, vor dem Ding an sich, mit Platon: vor den Ideen stehen. Ob und wie weit das möglich ist, ist hier wieder nicht die Frage. Es ist aber unser Streben, und ist unser Streben nach Wahrheit. Der objektiv-ideale Wahrheitsbegriff geht noch weiter. Die Erkenntnis des Wesens der Dinge führt nicht zu diesem oder jenem einen Gegenstand, und ist dann vollendet und begnügt sich damit, sondern diese Erkenntnis führt dann wohl notwendig zu der andern, daß das Wesen der Dinge ein Stufenreich, eine Hierarchie von Geistwirklichkeit darstellt, die sich offenbart in den empirischen Einzelerscheinungen. Frohschammers Wahrheitslehre erhält unseres Erachtens nur auf diesem Boden der platonischen Weltbetrachtung ihren eigentlichen Sinn. Die Wahrheit ist dann letzten Endes der Urgrund aller Einzelerscheinungen, aus dem sie entsprungen sind. Und von hier — das mag damit wenigstens angedeutet werden — schlägt sich die Brücke zu der Tatsache, daß Frohschammer die Wahrheit gleichsetzt mit jener ursprünglichen Schöpferkraft, die er die Weltphantasie nennt. Und nun mag freilich erst recht die Frage erhoben werden: ja kann man denn das noch Wahrheit nennen? Die Lösung dieser Frage scheint damit aber nun eine solche zu sein, daß es dabei auf die Weltanschauung des Beantworters ankommt. Im engen, strengen Sinne, wohl auch im streng erkenntnis-theoretischen, ist hier von Wahrheit natürlich nicht mehr die Rede. Wahrheit aber als dynamischer Begriff, als metaphysischer Begriff? Damit wäre man auch einig mit der Theologie, mit der christlichen Religion — und Frohschammer fordert ja eine christliche Philosophie — die von dem Christus das Wort kennt: Ich bin die Wahrheit. (Wie im neuen Testament ja auch gerade die Grundfrage gestellt wird: was ist Wahrheit?) Da ist Wahrheit vom Begriff zu etwas Wesentlichem geworden, ist selbst ein Wesen, ein geistiges Wesen — und damit freilich verläßt Frohschammer den Boden der Philosophie. Doch mag man wohl diese Entwicklung bei ihm angedeutet finden.

5. Die Stufen der realen und idealen Wahrheit.

Aus dem bisherigen ergibt sich: gegenüber dem formalen Wahrheitsbegriff, der mehr oder weniger den üblichen Wahrheitsbegriff darstellt, setzt Frohschammer einen weiteren, den objektiven, an dem er eine reale und eine ideale Seite unterscheidet: Die reale Wahrheit bildet den Inhalt unseres Denkens und zwar durch die Erkenntnis des objektiv-realen Sachverhaltes; die ideale Wahrheit bildet den Inhalt unseres Denkens und zwar durch die Er-

kenntnis des objektiv-idealen Wertverhaltes. Innerhalb des realen wie idealen Wahrheitsbegriffes unterscheidet nun Frohschammer verschiedene Stufen; im realen Wahrheitsbegriff:

1) Die veränderlichen Einzelerscheinungen
2) Das allgemeine begriffliche Wesen der Dinge
3) Ursachen und Gesetze
4) Allgemeine Ursächlichkeit und Gesetzmäßigkeit
5) Zweckmäßigkeit

Im idealen Wahrheitsbegriff:

1) Die Gestaltungen im Anorganischen
2) Die Organismen
3) Das Tierreich
4) Die Menschennatur

Während offenbar die Wahrheitslehre im Umriß, d. h. Wahrheit in formaler, realer und idealer Hinsicht, Frohschammer schon ziemlich früh klar vor Augen stand, sodaß seine späteren Ausführungen dazu nur mehr oder weniger Wiederholungen sind, scheint sich Frohschammer über die Stufenordnung innerhalb der objektiven Wahrheit nicht so klar geworden zu sein, da er die Gliederung der realen Wahrheit längst nicht so bestimmt und eindeutig formuliert wie diese selbst und im Ausdruck vielfach schwankt, und da er die Gliederung der idealen Wahrheit überhaupt nur in der „Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses" gibt. Immerhin dürfte es nicht schwer sein, Frohschammers wahre Meinung klar zu stellen.[93])

Die Stufen der realen Wahrheit

Zunächst liegt eine gewisse objektiv-reale Wahrheit in unseren Sinneswahrnehmungen, die die Dinge und Vorgänge einfach registrieren, ohne sie durch das Denken in tiefere Zusammenhänge einzuordnen (Ph. S 47). „Als erste Stufe kann die Wahrheit bezeichnet werden, welche in den einzelnen Dingen oder Erscheinungen in Natur und Geschichte besteht. Dinge und Tatsachen, die durch die Sinne wahrnehmbar, erfahrbar sind, aber auch der Veränderung und Vergänglichkeit unterliegen; demnach wohl jetzt und hier als dieses oder jenes eine empirische Wahrheit im Sinne von Wirklichkeit sind, dann aber verschwinden, wieder nicht mehr sind und nur noch als Momente vergangener und geänderter Verhältnisse eine Bedeutung haben." Es handelt sich also hier um die veränderlichen Einzelerscheinungen. Allein gerade dieser Veränderlichkeit wegen kann in den Einzelerscheinungen nicht die Wahrheit beschlossen sein, sondern wohl in dem, was sich in ihnen der Veränderlichkeit entzieht und im Wechsel dauert. Frohschammer bezeichnet

[93]) Ph. S 42 f. — JW S 25 f — Attensperger S 9 f.

diese Stufe auch als: Das Sein und Existieren überhaupt, nicht als ewiges Wesen, sondern nur als vorübergehend in die Erscheinung tretend. Frohschammer weist dabei auf Platon und Aristoteles hin, die auch schon hinter den Einzelerscheinungen, sei es nun über den Dingen, gleichsam schwebend, sei es in den Dingen, ewige Ideen oder allgemeine Formkräfte als das Wesentliche annahmen. Eine Nelke z. B. blüht, fruchtet und verwelkt, sie war und ist dann nicht mehr. Aber die Idee der Nelke, die in ihr sich realisiert hat, die ist nun konzentriert im Nelkensamen und treibt unter den entsprechenden Umständen eine neue Nelke hervor, die wieder die Idee der Nelke offenbart. Die einzelne Nelke ist gewissermaßen nur eine vorübergehende Wahrheit. Die Idee der Nelke, die durch alle Veränderungen immer wieder erscheint, die weist auf eine zweite Stufe der realen Wahrheit hin.

(Ph. S. 74) „Als eigentliche Wahrheit und als wirklichen Gegenstand des Wissens betrachteten Platon und Aristoteles das allgemeine, begriffliche Wesen der Dinge, das in allen einzelnen Dingen Gleiche, Gemeinsame, welches zur Einheit eines Gedankens oder des Begriffes zusammengefaßt wird, und das auch nicht mit den vergänglichen Individuen verschwindet, sondern als allgemeines Wesen, als Gattungswesen beharrt.“ Gewonnen wird diese Wahrheit offenbar durch Abstraktion, woraus dann durch Deduktion andere Wahrheiten abgeleitet werden. Doch vermißt Frohschammer hierbei die sorgfältige Unterscheidung von Idee und Begriff, eine Unterlassungssünde, die von Platon und Aristoteles an sich durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurchzieht bis zu Hegel herauf. Infolgedessen konnte man auch nicht auf den Unterschied von realer und idealer Wahrheit kommen und vermengte beide miteinander, ein Beweis allerdings für ihre große Aehnlichkeit und Verwandtschaft. Die antike und die auf ihr aufbauende mittelalterliche Philosophie begnügte sich im allgemeinen damit, in das Wesen der Dinge einzudringen, oder anders: die Art ihrer Forschung war dadurch bestimmt. Anders die moderne Forschung, besonders die Naturwissenschaft. Sie hat gelernt überall nach dem bestimmenden Gesetz zu fragen und durch die Erkenntnis der Gesetze die Welträtsel zu lösen. Frohschammer hat damit einen wichtigen Gegensatz wischen dem antiken und modernen Denken klar erkannt. Dies führt zu den weiteren Stufen der realen Wahrheit, zu den Gesetzen und der Gesetzmässigkeit.

(JW S 26) „Die induktive, empirische Wissenschaft dagegen, insbesondere die Naturwissenschaft, . . . forschte nicht mehr nach dem allgemeinen abstrakten Wesen, sondern nach den Ursachen und den gesetzlichen Verhältnissen der Erscheinungen.“

Diese dritte Stufe der realen Wahrheit wird gewonnen durch

Induktion und ergab sich aus den Methoden der Naturwissenschaft. Nicht mehr die Einzeldinge als solche, nicht mehr das allgemeine ruhende Wesen dahinter, ist nun Ziel des Wahrheitsstrebens, sondern die Verhältnisse, die Beziehungen, nun zunächst wieder der Einzeldinge und zwar in Bezug auf den gesetzmäßigen Charakter derselben. Ueber die Kathegorie des blosen Seins hat sich der Blick erhoben zu der der Ursächlichkeit.

(JW. S. 26) „Dieses Forschen nach Ursache und Gesetz, hat wiederum auch in der Naturforschung Grade, da man auch da bestrebt ist, immer allgemeinere, sogar womöglich letzte Ursachen und ein einheitliches Wirken und Gesetz aufzufinden."

Mit anderen Worten: Das Aufsuchen der einzelnen Ursachen und Gesetze führt notwendig zu der Tatsache einer allgemeinen Ursächlichkeit und Gesetzmäßigeit, die zu erforschen Aufgabe der vierten Stufe des realen Wahrheitsbegriffes ist. Es ist dies die Stufe, die Frohschammer in seinem Hauptwerk als dritte bezeichnet hat, während er unsere dritte dort überspringt, obwohl er sie in den anderen beiden Fällen deutlich angibt. Ja in der „Philosophie als Idealwissenschaft und System" scheint er sogar noch eine weitere Stufe der Gesetzmäßigkeit anzunehmen (a. a. O. S. 27):

„Endlich die unbedingten und notwendigen Wahrheiten, die den höchsten Grad der Wahrheit im Sinne von Wirklichkeit oder Sein darstellen und allen übrigen gleichsam das feste Fundament bilden, sind die Grundgesetze des Denkens wie des Seins, ist die ewige, unbedingte Möglichkeit und Tatsächlichkeit, aber auch die ewige rationale Rechtheit, Rationalität des Seins und Denkens".

Doch setzt da Frohschammer eine Wahrheitsstufe, die zum Teil so viel Aehnlichkeit mit der ewigen, absoluten Wahrheit hat, von der erst unten die Rede sein soll — im Vorbeigehen mag man allerdings im Auge behalten, daß auch von der realen, nicht nur von der idealen Wahrheit aus ein Weg zur absoluten Wahrheit führt — zum andern Teil aber auch noch gut in der vierten Stufe untergebracht werden kann, sodaß wir glauben, uns mit der Erwähnung begnügen zu dürfen und nicht eine eigene Stufe darin sehen zu müssen. Wir sind dazu umsomehr berechtigt, als Frohschammer in seinem Hauptwerk (S. 49) diese „ewige unveränderliche Notwendigkeit oder Gesetzmäßigkeit des Seins wie des Denkens: die ewige, unbedingte Wahrheit" deutlich außerhalb der Stufenordnung stellt („unter und über dem aber waltet . . .").

Die vierte Stufe führt zu einer Ordnung der gesamten materiellen wie geistigen Wirklichkeit in einer Hierarchie von Formen und Bedingungen, die nicht am einzelnen Grund, Ursache, Wirkung, Zweck haften läßt, noch an deren allgemeinem gesetz-

mäßigem Zusammenhang, sondern zu einem Fragen drängt nach letzten Ursachen, nach letzten Zwecken, nach einem Sinn dieser Tatsachen,

„eine Ursache, die als Ziel oder als bestimmende Idee bei dem Werden, bei der Entstehung und Entwicklung wirkt und durch welche die eigentümliche Beschaffenheit, die individuelle Eigenart, die teleologische Einrichtung und Wirkensfähigkeit bedingt wird." (Ph. S. 49).

Diese Hierarchie der Wahrheit im Sinne von Wirklichkeit offenbart in ihrem Aufbau und in ihrer Gliederung eine Zweckmäßigkeit und damit eine Ideegemäßheit. Damit ist eine weitere, letzte Stufe der objektiv-realen Wahrheit erreicht, die aber durch ihre Eigenart unmittelbar den Uebergang bildet zur objektiv-idealen Wahrheit.

„Denn diejenigen individuellen Wesen, welchen die Zweckmäßigkeit immanent ist, d. h. die durch aller Teile oder Organe Zusammenwirken ein in sich selbst bestehendes, teleologisches Ganzes bilden, drücken schon eine wirkliche, durch innere Fülle und Harmonie sich realisierende Idee aus, wodurch die wirkenden Kräfte schon als blose Mittel verwendet werden und sich mit ihrer seienden, gesetzlichen, aber an sich leeren, ziellosen Wahrheit, einer höheren Wahrheit unterordnen und dadurch selbst erhöht werden." (Ph. S. 49).

Die Stufen der idealen Wahrheit.

Die Gliederung innerhalb der objektiv-idealen Wahrheit[94]) mutet nun vielleicht etwas seltsam an. Denn Frohschammer findet diese Wahrheit einfach realisiert in den Naturreichen und darüber hinaus in der menschlichen Kulturwelt. Wir möchten dazu als mögliche Voraussetzung die folgende Hypothese aufstellen. Frohschammer muß irgendwie, obwohl er das nie ausdrücklich kund gibt, fußen auf der platonischen Ideenlehre oder überhaupt im Platonismus (i. w. S.). Wie er bei seinem Philosophieren sich ständig gezwungen sieht, sich mit Thomas von Aquino auseinanderzusetzen, aber trotz der Gegensätze und Kritik ihm gegenüber an ihm seine Meinung und sein System bildet, so fühlt er sich erst recht gedrängt, immer wieder auf Aristoteles und durch ihn auf Platon zurückzugehen und von deren Philosophieren, ohne mit allem einverstanden zu sein, zu zehren. Auf Thomas brachte ihn der Umstand, daß er katholischer Theologe war; auf Aristoteles und Platon seine wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit; daß er dem Platonismus zuneigte, und zwar mit einer Selbstverständlichkeit, die keine weitere Erklärung verlangt noch bedarf, das muß in seiner Natur, in seinem Wesen begründet sein und entzieht sich einer wissenschaftlichen Bestimmung. Wie man seiner Lehre von der Weltphantasie ent-

[94]) Ph. S. 50f.

nehmen darf, achtet er vor allem auf geistige Wirksamkeiten, oder, anders ausgedrückt, der Nachdruck liegt bei ihm ohne weiteres auf geistiger Wirklichkeit und nicht auf materieller. In ihm muß dafür ein unmittelbarer Sinn wohl angenommen werden, der sich allerdings nie zu solcher Gewißheit verdichtete, wie bei Platon, daß er gleich diesem eine wohlgeordnete Hierarchie von Geistwirklichkeit, von einem Reich der Ideen gegeben hätte. Und doch deutet er Unterschiede an. Die objektive Phantasie, ein geistiges Prinzip, aber gebunden in ihrer Wirksamkeit an den Stoff und dessen Gesetzlichkeit — über ihr oder aus ihr entstehend in Selbstübersteigerung die subjektive Phantasie, die in ihrer völligen Freiheit aller seelisch-geistigen Tätigkeit des Menschen zu Grunde liegt — darüber hinaus ein subjektiv-objektives Wirken der Weltphantasie, teils aus subjektiver und objektiver Phantasie gemischt, teils ein selbständiges, eigentümliches Wesen, das wie die objektive Phantasie in der Natur, so in der Kulturentwicklung einem idealen Ziel zustrebt. In gewissem Sinn sind das alles geistige Ideen, also „Unwirklichkeiten", d. h. nicht mit Händen zu greifen, deren Realisierung aber Natur- und Geistesprozeß darstellt. Näher über diese Ideen selbst hat sich Frohschammer nirgends ausgesprochen, offenbar konnte er das nicht, sondern nur immer gleich über deren Realisierung; aber in seinen Darstellungen darüber lugt überall jenes Andere hervor. Wir möchten meinen, nimmt man jene „andere Wirklichkeit" (im Sinne der platonischen Ideen) vielleicht an, dann dürfte sich viele Seltsamkeit und Eigenmächtigkeit im Denken Frohschammers lösen und lindern. So auch sein idealer Wahrheitsbegriff. Die Stufen der idealen Wahrheit gleich den Naturreichen — das dürfte eine unerträgliche Härte sein. Aber gleich der Realisierung geistiger, abgestufter Wirklichkeit und Wesenhaftigkeit, die im Materiellen mehr oder weniger vollkommen gelungen ist — das erscheint denkmöglich. Getreu seiner durchgehenden Haltung handelt Frohschammer gleich von dem, wo die „andere Wirklichkeit" sich kundgibt, von den Naturreichen. Von dieser „anderen Wirklichkeit" selbst schweigt er, unvermögend sich darüber zu äußern und mitzuteilen. Wir müssen natürlich Frohschammer folgen, aber wollen dabei das, von dem er nicht spricht, im Auge behalten. Die Steigerung in den Naturreichen liegt nach Frohschammer darin, daß auf jeder neuen Stufe ein Neues hinzutritt, das seinen Objekten ein höheres Sein gibt und damit zugleich eine größere Verwirklichung der Idee der Vollkommenheit, insofern größere ideale Wahrheit. Daß Frohschammer hier unter Wahrheit mehr verstanden wissen will, als was unter

Umständen ein wissenschaftliches Gewissen zugeben darf, dürfte aus dem bisher Gesagten klar geworden sein. Frohschammer ist in diesem Sinne wohl nicht als Wissenschaftler, denn viel mehr als künstlerischer Denker zu erachten, dem es weniger auf die Exaktheit bis in den einzelnen Ausdruck ankommt, als auf den großen Wurf umfassender Gedanken. So steigern sich auch die Stufen hier vom Gebiet der Natur durch das der Geschichte hindurch, um sich in das Metaphysische, d. h. aber Absolute oder Göttliche zu verlieren.

Die anorganische Welt zeigt wenig Verwirklichung der idealen Wahrheit, der Idee der Vollkommenheit.

(Ph. S. 50). „Es sei denn, insofern die gewöhnliche Stoffwelt, Luft, Wasser, Erde, Licht usw. zusammenwirkt, um irgend einen ästethischen Ausdruck und Wert darzustellen."

Aber an einer Stelle kann man doch davon sprechen, nämlich da, wo in der Natur die Kristalle auftreten. Denn im Kristall formt sich im Unterschied zu den Zufallsbildungen der Elemente, die den physikalisch-chemischen Gesetzen unterliegen, ein Geistiges, das aus diesen Gesetzen allein sich nicht erklären läßt. Formungen, die auf größere oder geringere Vollkommenheit Anspruch erheben können und somit mehr oder weniger „Wahrheits"-Gehalt besitzen. Wir möchten im Hinblick auf unsere Hypothese sagen: Die Wahrheit des Kristalls ist die, daß er ein Sein besitzt, das sich über das Sein der übrigen anorganischen Welt erhebt durch eine ihm immanente Formkraft, wodurch er in eine geistige Hierarchie hineingestuft wird, an deren Anfang das Nicht-Geistige (to me on), an deren Ende das Nur-Geistige (to ontos on) das Absolute steht. Man muß dem noch hinzufügen: Die Wahrheit des Kristalls besteht dazu noch darin, daß das einzelne Exemplar mehr oder weniger die Idee der Kristallbildung realisiert, ein Gedanke, der allerdings auf der folgenden Stufe der Organismen mehr Berechtigung haben dürfte.

In den Organismen wirkt diese Formkraft nicht mehr nur äußerlich formend, sondern von innen her gestaltend. Aus dem Keim heraus realisiert sich in die Stoffeswelt hinein eine Idee, die vorher in ihm unsichtbar beschlossen war. So erhebt sich über die anorganische Welt das Reich des Pflanzlichen, das vor jenen voraus hat Ernährung, Wachstum und Fortpflanzung und somit mehr Geistwirklichkeit offenbart als jenes. Innerhalb einer bestimmten Art kann das einzelne Exemplar einer Gattung mehr oder weniger Vollkommenheit besitzen, z. B. eine Heckenrose, oder eine La France. Es können aber auch die einzelnen Arten untereinander wetteifern in der Vollkommenheit. Die Wahrheit

der Organismen ist die, daß ihnen über das blose Dasein hinaus eine innere, teleologische Formkraft zugesprochen werden muß, eine immanente Zweckmäßigkeit, die sich in der Tatsache des Lebens äußert. Damit muß man aber auch den Organismen einen höheren Wertgehalt zusprechen, in diesem Sinne eine höhere Wahrheit gegenüber dem Anorganischen.

Ein Gleiches gilt von den beseelten Organismen, der Tierwelt. Denn hier kommt eben Beseeltheit, Empfindungsfähigkeit, Sinnestätigkeit und Eigenbewegung hinzu, wodurch ein weiterer Wertverhalt gegeben ist. Die Wahrheit der beseelten Wesen bestände dann darin, daß die Stufenentwicklung zu einer Innerlichkeit fortschreitet und damit die unmittelbare Voraussetzung gibt zur Selbsterfassung und Selbstoffenbarung der Idee. Die Entwicklung geht natürlich ganz analog der Phantasie im Weltprozeß, wozu ja auf jeder Stufe die Entsprechungen vorliegen.

Darauf folgt die Menschennatur, wo sich die Stufenfolge aus dem Gebiete der Natur in das der Geschichte erhebt. Die Wahrheit, die nach ihren eigenen, inneren Gesetzen sich ausgewirkt hat, gibt sich nun frei in die Willkür des Menschen, der darnach strebt, die Wahrheit zu realisieren.

(Ph. S. 52). „Dies geschieht im Gebiete der Sittlichkeit durch Wille und Handeln, welches hervorgeht aus innerer, ideegemäßer Gesinnung; im Gebiete des Schönen, des Rechtes durch entsprechende theoretische und praktische Tätigkeit; und auch im Gebiete der Wahrheit selbst durch Forschung und Erkenntnis, um den der Idee der Wahrheit wie der Vernunft gleich wenig entsprechenden Zustand der Unwissenheit, des Irrtums, der Täuschung mehr und mehr zu überwinden und zwar sowohl in Bezug auf Wahrheit im Sinne von Tatsächlichkeit durch empirische und rationale Erkenntnis, als in Bezug au ideale Wahrheit durch Erkenntnis der teleologischen und idealen Bedeutung des Daseins in allen Gebieten.[95])

Diese Stufenfolge, die, wie schon bemerkt, analog der Entwicklung der Phantasie läuft, hat Frohschammer auch nur dort, wo er seine Lehre von der Phantasie begründet, so ausführlich und eindeutig aufgezeigt. Weit vorsichtiger in seinen Aeußerungen zeigt er sich z. B. in der späteren „Philosophie als Idealwissenschaft und System", wo er nur (S. 28) die organische Entwicklung und das Menschendasein umreißt. Dort findet er auch Worte, die uns ganz aus jener „anderen Wirklichkeit" gesprochen und sie uns ahnen zu lassen scheinen.

(A. a. O. S. 28 f.): „Auch die Menschengeschichte, die Entwicklung der Menschheit und der Völker beruht in ihrer Bedeutung durchaus darauf, daß durch

[95]) Mit diesen Worten streift Frohschammer die Lehre von den Ideen des Guten, Schönen und Wahren. Doch wollen wir darauf, sowie auch auf die Lehre von der Sinneswahrnehmung, nach der zu fragen schon oben derselbe Anlaß war, erst bei der Darstellung der Erkenntnislehre eingehen.

sie die Wahrheit im Sinne von Ideegemäßheit angestrebt und realisiert werde als Ziel, und darf eben deshalb nicht blos als viel Lärmen um Nichts aufgefaßt werden. Die Arbeit der Geschichte besteht hiernach darin, Ideen immermehr zu offenbaren, zu erkennen und zu realisieren. Die Geschichte erscheint daher als Prozeß allmählicher Realisierung der Ideale der Menschheit; und die Bedeutung und Aufgabe der verschiedenen Völker beruht wesentlich darauf, an dieser Realisierung je nach ihrer eigentümlichen Artung und Begabung teil zu nehmen. Wo dies noch nicht oder nicht mehr geschieht, da haben Volksstämme und Völker noch keine Bedeutung erlangt, oder sie wieder verloren, und ihre Existenz erscheint insofern als zweck- und bedeutungslos, weil ihnen zwar noch Wirklichkeit, aber kein ideales Streben mehr eigen ist, wodurch sie sich eine Erfüllung und Vollkommenheit zu geben vermöchten. Kann doch selbst der einzelne Mensch nicht leben, wenn ihm blos noch das Sein, die Existenz, geblieben, wenn ihm genommen ist, worin er seine Erfüllung oder Vollkommenheit fand oder zu finden glaubte und sich dadurch beglückt fühlte. Wer das verliert, woran er seine Seele hingegeben als sein bestes Gut, wodurch sein Sein eine Vollkommenheit und Beglückung erhielt, der mag auch das Sein nicht mehr behaupten und wird dasselbe zu zerstören suchen. Mit irgend einem Vollkommensein will und muß der Mensch also sein Sein erfüllen, wenn ihn sein Dasein beglückt oder doch wenigstens erträglich sein soll."

Exkurs.

Wir möchten hier die Darstelluug unterbrechen, um eine Gegenüberstellung Frohschammers mit Trendelenburg, seinem etwas älteren Zeitgenossen (1802 bis 1872), einzufügen, wozu freilich Frohschammer selbst nicht unmittelbaren Anlaß gibt, was aber gerade in unserem Zusammenhang nicht ohne Interesse sein dürfte. Frohschammer setzt vier Stufen innerhalb der objektiv-realen wie innerhalb der objektiv-idealen Wahrheit, die sich nach den Voraussetzungen Frohschammers wie von selbst ergeben. Dazwischen nimmt er aber noch eine Stufe an, die er zwar noch zur objektiv-realen Wahrheit zählt, die er aber ebenso gut als erste Stufe der objektiv-idealen Wahrheit unterbringen könnte: die Stufe der Zweckmässigkeit. Nun hat Frohschammer freilich vom Zweck nie sonderlich Aufhebens gemacht, auch an unserer Stelle nicht. Aber nicht deshalb, weil er diesem Begriff keine große Bedeutung zuschreibt, sondern darum, weil sein Grundprinzip, die Phantasie, das Merkmal der Zielstrebigkeit schon in sich schließt; Phantasie ist ihm an und für sich ein teleologisches Gestaltungsprinzip. Zum Beweis, welchen Nachdruck er auf die Zweckmäßigkeit legt, führen wir die Worte an, mit denen er sich gegen solche Einwendungen wehrt, in denen man ihm gerade diesen Standpunkt ankreiden möchte: (Ph. S. XIV f.) „Dazu gehört vor allem die übliche Phrase gegen die teleologische Weltauffassung: daß die Zweckmässigkeit, das Teleologische, der Natur an sich selbst fremd sei, da in ihr nur wirkende Ursachen sich be-

tätigen und daß daher Zwecke und Zweckmäßigkeit nur vom Menschen in die Natur hineingetragen oder fingiert seien von seinem Standpunkt aus. Was ist denn, frage ich, der Mensch selbst, daß er hier gerade vom naturalistischen oder mechanistischen Standpunkt aus so schroff der Natur gegenübergestellt wird? Gerade von diesem Standpunkt aus muß er doch sicher als Produkt oder Resultat des Naturprozesses selbst, also als Moment der Natur, ihres Wesens und Wirkens aufgefaßt werden, und was er denkt und tut, ist demnach Gedanke und Tat der Natur selber in ihm und durch ihn. Wenn also der Mensch nach Zwecken denkt, urteilt und handelt, so ist dies eben ein Denken, Urteilen und Handeln der Natur. Also ist die Natur selbst dem Zweck, dem zweckmäßigen Wirken, nicht dem Wesen nach fremd, da sie gerade in ihrem höchsten Gebilde zu diesem Denken und Handeln kommt. Darum aber auch nicht fremd in ihrem Grunde und Gesetze. Jene Phrase könnte also nur da Sinn haben, wo man Natur und Menschengeist einander schroff gegenübertellt und also das Denken, Urteilen und Handeln des Menschen als etwas der Natur ganz Fremdartiges betrachtet. Aber gerade von diesem Standpunkt aus bestreitet man das zweckmäßige Geschehen und Wirken gar nicht oder nur unter ethischem oder idealem Gesichtspunkte!"

Das ganze Buch, dessen Vorwort diese Worte entnommen sind, bemüht sich ja, diese Zweckmäßigkeit aufzuzeigen in der Natur wie in dem Menschen, als Ergebnis der Wirksamkeit der Weltphantasie[96]).

In diesen Bestrebungen nun begegnet Frohschammer denen von Trendelenburg, dessen Zwecklehre man auch schon das Herz seiner ganzen organischen Welterklärung genannt hat. Beide stimmen auch darin überein, daß sie im Platonismus (im weiteren, den Aristotelismus einschließenden Sinn wurzeln. Für Frohschammer wurde dies schon oben angedeutet. Er findet auf dem Umweg über die Scholastik zu Aristoteles und Platon. Viel bewußter und unbedingter sucht Trendelenburg vor allem an Aristoteles anzuknüpfen. Sein Ideal ist ja, eine Philosophie zu treiben, die die Wahrheitsforschung durch die ganze Philosophiegeschichte hindurch kontinuierlich fortsetzt und nicht im Gegensatz zu dieser Entwicklung ein neues Sytem aufstellt (— wie hinwiederum Frohschammer —,) sondern das Erreichte benützt und darauf weiter aufbaut. Als das Gerippe dieser ganzen philosophischen Entwicklung kann man dann leicht die aristotelische Philosophie betrachten, die auf der einen Seite Platon vervollständigt, besonders nach der wissenschaftlichen Seite hin, und damit die antike Philosophie zu einer gewissen Erfüllung bringt; und auf der anderen Seite auf dem Umweg über die arabische Philosophie in Mitteleuropa bekannt wird und die ganze mittelalterliche Philosophie, besonders die Hochscholastik, bestimmt. So fühlt sich Trendelenburg mehr hingezogen zu Aristoteles, während

[96]) Vergl. a. „Christentum und moderne Naturwissenschaft S 70 f.

Frohschammer mehr zu Platon neigt, wie oben gezeigt. Aus diesem Platonismus heraus müssen beide natürlich Stellung nehmen gegen Kant, gegen Kants Phänomenalismus und Idealismus. Frohschammer hat sich mit Kant, wenigstens zum Teil, auseinandergesetzt, außer in der ganzen Art und Weise seines Philosophierens, in der kleinen Schrift: „Ueber die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kants und Spinozas (1879); Trendelenburg in seinen „logischen Untersuchungen" (1840). Frohschammer begründet dem gegenüber seine Lehre von der Phantasie; Trendelenburg seine organische Weltauffassung, die wir hier kurz zu skizzieren versuchen wollen.

Trendelenburg geht aus von dem Gegensatz von Denken und Sein. Wie kommt das Denken zum Sein, wie tritt das Sein in das Denken, das ist ja die Grundfrage aller Philosopie. Denken und Sein sind offenbar nicht identisch. So muß man wohl ein Gemeinsames annehmen, das beide zueinander in Beziehung setzt. Dann könnte das Denken dem Sein angepaßt, das Sein dem Denken zugänglich werden. Dieses tertium ist für Trendelenburg die Bewegung. Er kommt so auf seinen eigentümlichen Begriff der „konstruktiven Bewegung". Zwischen der Gesetzlichkeit des Denkens und der des Seins besteht eine innere Harmonie. Der Bewegung des Denkens entspringen die Kategorien; diese entspechen dem Sein, weil auch das Sein eine Bewegung ist. Die Kategorien, die Trendelenburg glaubt aus der Bewegung ableiten zu können sind 1. die Kausalität als die Verbindung von Ursache und Wirkung, 2. die Substanzialität, wo die Bewegung zum Stillstand gekommen ist, 3. Qualität, 4. Quantität, 5. Maß, 6. Einheit, 7. Inhärenz, 8. Wechselwirkung. Darüber hinaus fordert nun Trendelenburg noch die Kategorie der Zweckmäßigkeit, da die übrigen Kategorien nicht zulangen, um die ganze Erfahrung zu beherrschen. An einer Fülle von Tatsachen zeigt Trendelenburg Wesen und Wirklichkeit des Zweckes auf, um ihn dann zu analysieren. Der Zweck bedeutet eine Beziehung und setzt daher Entzweiung und Vielheit voraus, um überhaupt möglich zu sein, die aber wieder in einer übergeordneten Ganzheit zusammengefaßt ist. Die Entzweiung, die der Zweck fordert, wird durch den Zweck wieder aufgehoben. Dabei pflegt freilich in dem einen Gliede der Zweck seine architektonische Macht besonders auszusprechen, indem das andere, mehr die Gewalt der wirkenden Ursache, gleichsam das Ziel ist, für welches gearbeitet wird. Wo

[97]) Für das Folgende legen wir zu Grunde: Den Sonderabdruck „Der Zweck" aus den logischen Untersuchungen, herausgegeben von Georg Wunderle 1925, vgl. auch K. Groos „Methodik und Metaphysik" 1928.

diese Zweckmäßigkeit angetroffen wird, ist füglich das Ganze früher als sein Teil. Daraus ergibt sich das Hysteron-Proteron, daß die Teile dem Ganzen vorausgehen; denn das Ganze ist die Ursache für die Teile, die aber wieder das Ganze bezwecken, deren Wirkung das Ganze ist. Die Zukunft, die noch nicht da ist, regiert die Gegenwart. Der Zweck ist das Erste des Gedankens, das Letzte der Wirklichkeit. Dies führt auf die Frage: gibt es eine primär unbewußte Zweckmäßigkeit? Trendelenburg verwirft diese Ansicht trotz E. v. Hartmann. Primär unbewußte Zweckmäßigkeit bleibt uns immer unerklärlich, ein Wunder.

Trendelenburg erkennt eine unbewußte Zweckmäßigkeit an, aber als sekundäre, primär ist der göttliche Gedanke, der über der ganzen Entwicklung steht. Dieser Gedanke ist ein bewußtes Wirkensprinzip. Er kennt die Mittel und will und wirkt in das Materielle hinein. Der göttliche Gedanke ist so zugleich der Welt transzendent und immanent. Der Zweck ist nur aus solch einem vorgreifenden, aus der Zukunft die Gegenwart bestimmenden Gedanken zu verstehen.

Gerade diese letzte Konsequenz führt unmittelbar wieder auf Frohschammer. Denn Trendelenburg begründet damit einen Theismus, wie ihn eigentlich auch das System Frohschammers fordert, obwohl er selber dieser Frage sehr vorsichtig gegenübersteht. In seinem Hauptwerk berührt er sie zwar gelegentlich[98]), jedoch ohne sich bestimmt dazu zu äußern. Und während er in der „Einleitung in die Philosopie“ noch kühn die Aufgabe stellt, das Absolute, Gott zu erkennen und zu erforschen, sieht er sich genötigt im „mysterium magnum des Daseins“, einer Schrift aus dem Jahre 1891, auf diese Aufgabe letztlich zu verzichten. Zur Orientierung über diese Frage möchten wir auf G. Wüchner verweisen „Frohschammers Stellung zum Theismus“ (1923), der darin eine gewisse Entwicklung im Denken Frohschammers feststellen zu können glaubt, eine Ansicht, der wir uns im übrigen nicht bedingungslos anschließen möchten. Man wird wohl Frohschammer grundsätzlich eine theistische Haltung zuerkennen müssen durch sein ganzes Leben hindurch und wird lediglich zu unterscheiden haben zwischen dem, was Frohschammer wissenschaftlich zu begründen sucht und dem, wovon er darüber hinaus überzeugt ist[99]).

Wir fassen zusammen: Frohschammer und Trendelenburg stimmen in vielem überein. Sie nehmen ihren gemeinsamen

[98]) Ph. S. IX, 17 f, 106, 184, 189, 202 f, 222.

[99]) Wir nehmen damit auch Stellung gegen A. Drews „Die Deutsche Spekulation“ 1893 (II S. 214 f).

Ausgangspunkt im Platonismus; sie vereinigen sich in der Opposition gegen allen Mechanismus, ihr Zurückgehen auf Aristoteles nötigt sie, gegen Kant Stellung zu nehmen; ihr Philosophieren läuft aus in den Theismus. Mehr aber als diese verschiedenen Gemeinsamkeiten, ist ihre ganze Grundhaltung, die ja darin zum Ausdruck kommt, dieselbe; man könnte in die Versuchung kommen, wo Trendelenburg von Zweck spricht, Phantasie in Frohschammers Sinne zu sagen, und umgekehrt Frohschammers Phantasie durch den Zweck Trendelenburgs zu ersetzen. Aber gerade darin liegt nun wieder auch ihre Verschiedenheit begründet. Denn die geistige Wirklichkeit und Wirksamkeit, von der beide überzeugt sind, bezeichnet eben der eine als Zweck und der andere als Phantasie; das ist natürlich nicht belanglos. Frohschammer meint ja unter Phantasie eine bildende Kraft. Damit kommt er sehr nahe dem aristotelischem εἶδος, dem formenden Prinzip in den Dingen. Doch legt Frohschammer Wert auf ein Weltprinzip, während Aristoteles von den Entelechien spricht. Frohschammer am nächsten stehen da die Stoiker. Damit ist aber auch der Unterschied zu Trendelenburg wieder gegeben. Denn dieser spricht gewissermaßen nur von der objektiven Phantasie, d. h. er geht nur ein auf die Zweckmäßigkeit in der Natur, und nicht von der subjektiven Phantasie, die aber bei Frohschammer den Höhepunkt und das Ziel der ganzen Entwicklung der objektiven Phantasie bildet.

Nach diesem Exkurs möchten wir nun wieder in die Darstellung von Frohschammers Wahrheitslehre einlenken. Er mag übrigens auch dazu dienen, wenigstens indirekt, zu Frohschammers viertem Wahrheitsbegriff (die absolute Wahrheit) überzuleiten. Ehe wir aber darauf eingehen, soll erst das Verhältnis von Phantasie und Wahrheit zur Sprache kommen.

III. Kapitel.

Phantasie und Wahrheit.

Das Verhältnis der Phantasie zur Wahrheit ist nicht schwer aufzuzeigen. Zunächst ist, wie schon früher ausgeführt wurde, zuzugeben, daß die Phantasie dem Irrtum einen großen Vorschub leistet. Denn „da sie ihrem Wesen nach die Fähigkeit ist, innerlich zu bilden, zu gestalten, Bilder, Vorstellungen innerlich zu schaffen d. h. Erscheinungen bildlicher, sinnlicher, die Realität nachahmender Art für das Bewußtsein hervorzurufen und zwar ohne Gegenwart der Gegenstände, d. h. ohne deren Einwirkung auf die Sinne und ohne eines bestimmten realen Materials dabei zu bedürfen, so ist klar, daß sie wesentlich auch die Fähigkeit, die Möglichkeit des Irrtums, der Täuschung enthält.“[100]) Irrtum, Täu-

[100]) Ph. S. 55.

schung, Trug usw. ist aber dann vorhanden, „wenn unser Vorstellen oder Denken, unser Urteilen, nicht dem Inhalte entspricht in Bezug auf sein Sein, Sosein oder Vollkommensein.“ Wir irren, weil wir Phantasie besitzen, d. h. weil in unserer Seele eine bildende Kraft ruht, die wir zunächst in freier, schrankenloser Willkür betätigen können. In jedem Menschen wirkt diese irrende Phantasie, vor allem aber in der Jugend und Kindheit, wie auch in der Jugend- und Kindheit der Menschheit. Da wurde die Natur, deren Sein und Wirken den Menschen noch nicht so offenbar war, wie heute, durch die Phantasie begriffen, d. h. nach dem Bilde und Gleichnis des Menschen gedeutet. Schrankenloser konnte die Phantasie da walten. Schrankenloser aber waltete sie da, wo es sich um die Vorstellung Gottes und einer göttlichen Welt handelte. Die Anfänge der Religion liegen in der Phantasie begründet. Sie hat die Formen und Arten der Gottheit bestimmt und ihren Dienst gestaltet. Phantastische Spekulation und Tradition haben ihre Schöpfungen bis in unsere Tage erhalten oder gar gesteigert.

Aus diesem Irrtum hat die Wahrheit sich ans Licht zu ringen. Aber wie der Irrtum nur durch die Phantasie erblühte, so mag die Wahrheit auch nur durch die menschliche Einbildungskraft wachsen. Alle drei Wahrheitsbegriffe Frohschammers, die formale Wahrheit, die objektiv-reale und die objektiv-ideale Wahrheit, sind so aufs engste mit der Phantasie verbunden. (Ph. S. 59).

„Schon die erkenntnis-theoretische formale Wahrheit, die Uebereinstimmung des Denkens mit dem gedachten Objekte, ist durchaus nur möglich durch diese Potenz; denn zu ihrer Uebereinstimmung bedarf es des Nachbildens des Objektes in der Seele für das Bewußtsein, oder geradezu einer selbständigen Gestaltung, um für einen geistigen Gehalt ein äußeres (wenn auch zunächst nur psychisches, im Bewußtsein vorhandenes) Zeichen, gleichsam einen Leib, zu schaffen, zu bilden.“ d. h. also um das Denken mit dem gedachten Objekt in Übereinstimmung bringen zu können, muß die Phantasie das Objekt für das Bewußtsein innerlich nachbilden oder — wohl wenn es sich um rein Geistiges handelt — für das Objekt erst ein Ausdrucksmittel schaffen. Wäre also Phantasie nicht, so könnte sich niemals Wahrheit in formaler Beziehung realisieren; sie schafft und ist die Grundbedingung, das wirkende Organ zur Realisierung derselben.

Nicht anders ist es bei der objektiv-realen Wahrheit. (Ph. S. 60).

„Daß überhaupt ein Bild vom Objektiven in Natur und Geschichte in die Seele kommt mittels der Sinne, ist allein dadurch möglich, daß dieselbe in der Phantasie die Fähigkeit besitzt, Objektives innerlich nachzubilden, so wie es ist, gelegentlich diese Nachbilder einzeln oder in größeren Gruppen wieder in das Bewußtsein zu reproduzieren und in ihrer Eigentümlichkeit und in ihrem

Verhältnis zu einander zu betrachten." Wie schon mehrfach erörtert, wird ja gemeinhin zunächst die irrende Phantasie tätig sein in der Betrachtung und Aneignung der Außenwelt und wird so zum Irrtum statt zur Wahrheit führen. Aber wenn beim Irrtum die Phantasie aus Nichts Etwas macht, wie: den nicht vorhandenen Zorn in das Gewitter legt als zürnenden Gott, so kann dies Etwas wieder negiert werden, aus Irrtum Wahrheit werden und darauf beruht der Fortschritt des Erkennens. Die Möglichkeit dieses Fortschrittes stellt sich Frohschammer offenbar so vor, daß die Phantasie die Objekte im Bewußtsein nachbildet, reproduziert, und daß dann der urteilende Verstand auf Grund dieser Nachbilder in das Wesen der originalen Objekte einzudringen vermag, wobei freilich zunächst, d. h. beim Kinde oder Primitiven — die Phantasie die Oberhand über den Verstand hat, um erst allmählich durch ihn sich berichtigen zu lassen. Ist der Verstand erstarkt, und läßt er sich nicht mehr so leicht durch die Phantasie übertölpeln, dann kann die Phantasie auch ohne weiteres den Irrtum vermeiden und sich gleich in der rechten Weise betätigen; dann sondert sie in dieser Tätigkeit den Gegenstand ab von den übrigen Gegenständen, von seiner Umgebung, gleichsam um ihn ein Nichts schaffend, d. h. ein Nicht-anderssein, und führt so unmittelbar zur Erkenntnis. Eigenartig ist bei diesen Prozessen die Rolle, die Frohschammer das Nichts, das Nichtsein, die Verneinung, spielen läßt.

Das Nichtsein, die Verneinung kann sich in die Phantasie einschleichen und die Wirklichkeit entweder ganz aufheben oder nur zum Teil, d. h. sie entstellen. Es kann dann aber wieder in der Wahrheitserkenntnis der irrenden Phantasie entgegengestellt werden, das Nichtsein als nichtseiend hinstellend und durch Negation die Negation wieder aufhebend. Diese Fähigkeit ist selbst wieder ein Vermögen der Phantasie, der schöpferischen Phantasie, die selbst die Negation für die Wahrheit fruchtbar machen kann. Eine dritte Negation vollzieht sich dann bei der direkten Wahrheitserfassung, indem durch das Denken das Objekt gewissermaßen aus seinem Zusammenhang herausgehoben wird, von Nichts umhüllt wird, um sich von allen anderen Objekten, die gerade nicht ins Denken kommen sollen, abzusondern. Das Nichts besteht darin, daß das Denken eines Objektes, das nur durch das Nachbilden der Phantasie möglich ist, zugleich mitdenkt, daß dieses Objekt nicht ein anderes ist. (Ph. S. 61) „Ein Denkakt oder Bewußtseinsvorgang, der eben nur durch die Negation, durch die wirksame Macht des gedachten Nichts möglich ist, oder durch das Nichts, welches von der Phantasie die Bedeutung eines geistigen

Etwas erhält." Die Phantasie liefert also die Nachbilder, sei es für einen zu berichtigenden Irrtum, sei es für die unmittelbare richtige Wahrheit; sie setzt Negation (Irrtum), negiert die Negation (mittelbare Wahrheit) oder gebraucht unbewußt die Negation (unmittelbare Wahrheit) und wird so im positiven wie im negativen Sinn Organ der Wahrheit, der Wahrheit im Sinne von Wirklichkeit, der objektiv-realen Wahrheit.

Noch weit mehr trifft dies für die objektiv-ideale Wahrheit zu. (Ph. S. 61 f): „Hier ist sie (die Phantasie) für Gefühl und Erkenntnis dieser Wahrheit geradezu konstitutiv, insofern die Ideen oder vollkommenen Urbilder oder Begriffe der Dinge in ihr selbst grundgelegt sein, in ihr die eigentliche Quelle haben müssen, da sie nicht von außen aufgenommen und in den Geist gebracht, sondern durch das Aeussere, Objektive nur geweckt, entwickelt werden können und müssen." Die Phantasie ermöglicht durch das Nachbilden der Objekte im Bewußtein die formale Wahrheit; in mannigfacher Tätigkeit bringt sie diese Objekte zur Erkenntnis der obektiv-realen Wahrheit; aber an diesen Objekten erwacht in ihr selbst nun ein Neues, ein Geistbewußtsein, in ihr leuchtet auf die Idee. Das Reich der Ideen und das Reich der Erscheinungen, sie begegnen sich im Menschen und zwar gerade in der menschlichen Phantasie, als die Künderin der Ideen, selbst die Ausgeburt des Ideenreiches. Im Menschen erwacht das Bewußtsein geistiger Wirklichkeit. Was in ihm da lebendig wird, das sucht er zum Ausdruck zu bringen, indem er die Natur zum Symbol dieses Geistigen macht. So findet er in der Natur den Geist (Ph. S. 62 f) „Der ideale Trieb in der Menschennatur, Wahrheit zu erkennen und zu verwirklichen, sich selbst nach Ideen zu gestalten und das Dasein nicht blos als daseiend anzustarren und für das äußerliche Leben zu verwenden, sondern nach geistigen und idealen Gesichtspunkten zu deuten, zu verstehen und zu verwerten — dieser Trieb findet gerade durch die Phantasietätigkeit seine Befriedigung und Erfüllung." Durch die Phantasie gestaltet sich der Mensch ein Ideal seines Lebens, dem er nachstrebt, und auch die höchsten Ideale, die in ihm lebendig werden, können dies nur durch die Schöpferkraft der Phantasie. Damit beginnt die Realisierung der höheren Wahrheit in Geschichte, in Kunst und Religion, in Ethik und Politik. Die höhere Wahrheit soll im Erkennen, im Gefühl und im Handeln immer vollkommener geschaffen werden. So war die Phantasie auch das Organ zur Entstehung des Gottesbewußtseins, des höchsten Gutes und der höchsten Wahrheit für den Menschen. Freilich ist gerade die Geschichte dieses Gottesbewußtseins ein dunkles Kapitel für die Bildekraft der Phantasie; denn so großartig ihr Vermögen war, überhaupt das Gottesbewußtsein in der Menschheit zu begründen, so furchtbar ging sie in die Irre bei der näheren Be-

stimmung dieses Wesens und Wirkens des Göttlichen. In der Phantasie offenbaren sich die Ideen, die Phantasie schafft diesen Ideen einen Ausdruck, durch die Phantasie werden die Ideen in der Wirklichkeit realisiert — genug, daß trotz aller Irrtümer die Phantasie (Ph. S. 65) „das eigentlich erste, primitive Organ der höheren Wahrheit für das Menschengeschlecht" ist.

Aus all diesen Beziehungen der Phantasie zu den Wahrheitsbegriffen ergibt sich nun, daß sie recht eigentlich das Organ der Wahrheit überhaupt ist. Selbst der Irrtum steht im Dienste der Wahrheit. Wahrheit ist nicht ein ererbter Besitz der Menschheit, sondern Wahrheit will errungen sein. Die Möglichkeit dazu bietet die Phantasie. So faßt Frohschammer abschließend das Verhältnis von Wahrheit und Phantasie in folgenden Worten zusammen:

(Ph. S. 69 f.) „Die Welt, wie wir sahen, enthält ein System von Wahrheiten unter dem Gesichtspunkte des Erkenntnisvermögens betrachtet. Sie ruht in ihrem ganzen Prozesse auf dem Fundamente einiger unveränderlicher Wahrheiten, die als feste Gesetze und Kräfte alles Geschehen ermöglichen und zur Vollziehung derselben dienen. Diesen gegenüber stehen als Ziele, Endzwecke die idealen Wahrheiten, die Ideen, welche im Weltprozesse angestrebt, realisiert werden sollen. Als wirkendes Prinzip zwischen beiden betätigt sich in der Natur wie in der Geschichte je eine gestaltende, bildende Potenz, welche in jener die organischen, individuellen Wesen wirkt und fortbildet, in dieser die subjektive Tätigkeit bestimmt und zur Realisierung der Ideen des Wahren, Guten und Schönen usw. befähigt. Daraus geht in beiden Gebieten der großartige Entwicklungsprozeß und die unendliche Mannigfaltigkeit von Formen und Stufen der Wesen hervor, die alle eine gewisse Kontinuität bilden und ein Ganzes konstituieren. Jede Stufe und Form, ja jedes Individuum enthält, obwohl Produkt der verendlichenden, in Zeit und Raum bildenden Gestaltungspotenz, doch die ewigen, notwendigen Kräfte und Gesetze und insofern ewige Wahrheit in sich. Zugleich auch als Organ, als Mittel des Prozesses der Ideerealisierung birgt jedes Wesen ein, wenn auch noch so geringes Moment der idealen Wahrheit in sich und dient also für den Zweck des Ganzen. Darin besteht die Wahrheit des Werdens, insofern der große Werdeprozess der Welt das Werden der Wahrheit zum Ziele hat."

IV. Kapitel: Die ewige Wahrheit.

Diese Worte Frohschammers nehmen etwas vorweg, worauf wir nun zuückkommen müssen, und was wir auch schon lange darzustellen schuldig sind: die absolute ewige Wahrheit. Wir mußten ja schon hin und wieder an diese letzte Wirklichkeit erinnern, die Frohschammer hier meint mit den Worten „Fundament einiger unveränderlicher Wahrheiten, die als feste Gesetze und Kräfte alles Geschehen ermöglichen und zur Vollziehung derselben dienen." An zwei anderen Stellen seines Hauptwerkes spricht er sich folgendermaßen darüber aus: (Ph. S. 49 f.)

„Unter und über all dem (objektiv-reale Wahrheit) aber waltet die ewige, unveränderliche Notwendigkeit oder Gesetzmäßigkeit des Seins wie des Denkens: die ewige, unbedingte Wahrheit, die sich in den Gesetzen des Denkens kundgibt und geltend macht, zugleich aber ebenso das Sein im allgemeinen und einzelnen beherrscht. Sie gliedert sich in jene Wahrheiten, die als Grundgesetze des Denkens und als Grundaxiome des Erkennens eben in ihrer Anwendung auf die Erkenntnisobjekte auch diese als von denselben allgemeinen Gesetzen und Grundnormen beherrscht erscheinen lassen und die Rationalität des Denkens wie des Seins im allgemeinen konstituieren."

Und: (Ph. S. 52) „Die ewige, notwendige Wahrheit, die in Form von Kraft und Gesetz im Sein und Denken besteht und wirkt, ist das Fundament und die feste Norm, die allen übrigen Realisierungen von Wahrheit als ewiges, unänderliches Moment innewohnt."

Anschließend an diese Bemerkungen und in einer gewissen Parallele zu dem Schlußzitat des obigen Abschnittes skiziert Frohschammer in kühnen Strichen ein Weltbild und eine Entwicklung dieses Welbildes: da ist die ewige Wahrheit, die Wahrheit schlechthin. Sie offenbart sich in der Weltentwicklung. Sie realisiert sich zunächst in objektiver Weise in den Naturreichen bis zum Menschen herauf. Ihre Erforschung gibt den Menschen die empirische, reale Wahrheit, zielt ab auf die Erkenntnis des Universums. Sie realisiert sich weiter in dem, wie der Mensch aus sich heraus seine Ideale verwirklicht. Das Streben danach gibt dem Menschen die ideale Wahrheit, als eine Erkenntnis des Sinnes der Welt. Er verwirklicht sie durch sein Denken, Fühlen und Wollen. Parallel dieser Realisierung der realen wie idealen Seite der objektiven Wahrheit läuft aber auch noch die Entwicklung der formalen, insofern diese eine immer höhere, genauere Uebereinstimmung des Denkens mit dem Gedachten erreichen kann, bis sie der sachlichen Wahrheit völlig adäquat und konform wird, „in ihr lebendig und mit ihr eins".[101])

Aus diesen Andeutungen heraus glauben wir den vierten Wahrheitsbegriff, die absolute, ewige Wahrheit folgendermaßen bestimmen zu dürfen: Wahrheit besteht nicht nur in der formalen, realen, idealen Form, wie es bisher aufgezeigt wurde. In diesen Formen erscheint sie nur, ohne darin aufzugehen. Diese Formen sind ja auch so, daß sie nur zum Teil die Wahrheit offenbaren, wenigstens für den menschlichen Geist. Die Wahrheit ist mehr als diese ihre Formen. Sie ist ein Sein an sich, ein Etwas für sich, an und für sich selbst bestehend. Sie geht aller Realisierung durch die verschiedensten Wahrheitsformen voraus und ist

[101]) Wir erinnern hier daran, daß Frohschammer die Uebereinstimmung, in der ja diese formale Wahrheit besteht, als eine Tätigkeit aufgefaßt wissen will.

doch zugleich deren Ziel und Erfüllung.[102]) Der formale Wahrheitsbegriff beruht auf dieser ewigen Wahrheit; denn in ihr ruhen die ewigen und notwendigen Gesetze des Denkens, die dort befolgt werden müssen, soll es zu einer Uebereinstimmug von Sein und Denken kommen. Diese Uebereinstimmung kann mehr oder minder vollkommen sein. Die Vollkommenheit darin ist erreicht, wenn Denken und Sein sich restlos und bedingungslos decken. Damit ist aber die formale Wahrheit zur ewigen Wahrheit geworden, da Denken und Sein nicht mehr nur nach den gleichen Grundgesetzen sich vollziehen, sondern das Gleiche sind; das ist aber nichts anderes als daß die Wahrheit im Formalen (Denken) zur Wahrheit im Realen (Sein) gefunden hat. In gleicher Weise beruht die reale Wahrheit auf den Grundgesetzen des Seins und Denkens, auf der ewigen Wahrheit, aus der sie ihr ganzes Dasein ableitet. Die stufenweise Realisierung dieses Wahrheitsbegriffes führt ja, wie wir oben schon einmal feststellen mußten, über die Stufe der allgemeinen Zweckmäßigkeit und Notwendigkeit hinaus wieder zur ewigen Wahrheit, d. h. hier zu letzter Wirklichkeit, letzter Ursächlichkeit, letztlich zum Wesen selber. Die Beziehung von hier aus zur idealen Wahrheit möchten wir, vorübergehend wenigstens, andeuten. Im Wesen der idealen Wahrheit selber aber liegt es ohne weiteres schon beschlossen, daß sie hintendiert, daß ihre Abstufungen hinstreben zur ewigen, absoluten Wahrheit. Denn dort findet sie erst ihre Erfüllung. Auch sie jedoch ruht auf der ewigen Wahrheit, wie es sich besonders aus der Beziehung zur Phantasie ergibt. In der Phantasie — die ja für alle Wahrheit Organ der Realisierung ist — offenbart sich die ewige Wahrheit in Form zu erstrebender Ideale als ideale Wahrheit.

In etwas anderer Weise könnte man nun auch so sagen: die formale Wahrheit findet ihre Erfüllung in der realen. Die reale Wahrheit vollendet sich in der idealen. Die ideale Wahrheit findet nur dann ihren Sinn, wenn sie aufgehoben wird durch und in der ewigen absoluten Wahrheit, die zu dem ganzen Prozess den Anlass gibt. Von allen Momenten innerhalb der Wahrheitsrealisierung, der Wahrheitsformen her, lassen sich die Beziehungen aufzeigen zur ewigen Wahrheit oder umgekehrt: die ewige Wahrheit ist immer irgendwie in den Wahrheitsformen realisiert, nachdem sie schon deren Grund und Ziel ist. Vom theistischen Standpunkt aus ist diese ewige Wahrheit gleich Gott.

Diese ewige Wahrheit ist — für das Denken wenigstens — nur in einem Momente uns unmittelbar gegenwärtig, nämlich in

[102]) ganz analog Trendelenburgs Zweckbegriff.

den drei Grundgesetzen des Seins und Denkens als welche die Logik angibt: das Gesetz der Identität und des Widerspruches, das Gesetz des Grundes und der Folge, das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten. [103]) Diese Gesetze werden zwar zunächst als Gesetze des Denkens erkannt und betrachtet, bleiben auch im bewußten Geist nur Denkgesetze, sind aber auch zugleich Gesetze des Seins, des realen Geschehens, auch schon weil wir auf Grund derselben das Sein erkennen könnten.

Das erste Gesetz lautet für das Denken: Jeder Gedanke muß sich selbst gleich sein, d. h. er muß mit sich übereinstimmen; er darf sich nicht widersprechen, darf keinen Widerspruch enthalten; — für das Sein: das Seiende muß seiend sein; — für Sein und Denken: das Seiende ist als seiend zu denken d.h. das Seiende darf nicht als nichtseiend, ebenso das Nichtseiende nicht als seiend gedacht werden. Dieses Gesetz ist die Grundlage für alles Urteilen und Schließen im Denken. Beide ergänzen sich. Durch das Gesetz der Identität nimmt der Mensch an der ewigen, und veränderlichen Natur des Absoluten, an der ewigen Rationalität des Daseins teil. Durch das Gesetz des Widerspruches ist der Menschengeist fähig, in die Gegensätze und Veränderungen des endlichen Daseins einzudringen.

Das zweite Gesetz lautet für das Denken: jeder Gedanke muß einen Grund (ratio)haben; man darf nicht grundlos denken, — für das Sein: jedes Geschehen(jede Veränderung) muß eine Ursache (causa)haben; ohne Ursache wird (geschieht)nichts; aus nichts wird nichts. Den Satz für Denken und Sein aufzustellen, hat weder Wert noch Sinn; denn causa und ratio brauchen sich durchaus nicht decken, tun es auch oft genug nicht. Das erste Gesetz begründet das abstrahierende Denken; das zweite hauptsächlich das produzierende Denken.

Das dritte Gesetz lautet für das Denken: jeder Gedanke muß entweder eine Bejahung oder eine Verneinung enthalten; ein Mittleres, Drittes ist ausgeschlossen. Dieses Gesetz gilt strenge nur für das Denken; in der realen Wirklichkeit dagegen vermischen sich die Gegensätze. Dieses Gesetz realisiert eigentlich nur die beiden ersten. Es lassen sich daher alle drei Gesetze zusammenfassen: wenn ein Grund vorhanden ist, einen Gedanken zu haben, so muß entweder das Gesetz der Identität in der Bejahung, oder das Gesetz des Widerspruches in der Verneinung angewendet werden; ein drittes mittleres Gesetz ist ausgeschlossen [104])

[103]) Ph. S. 88 f. — JW. S. 88 f. — Attensperger S. 39 f.

[104]) Daß bei der Realisierung dieser Grundgesetze natürlich die Phantasie wesentlich beteiligt ist, brauchen wir bei der Grundeinstellung Frohschammers

Zusammenfassung.

Zum Schluß der Darstellung der Wahrheitslehre Frohschammers möchten wir die Ergebnisse noch einmal übersichtlich zusammenstellen:

Ewige Wahrheit (als Urprinzip) — Bestehen an sich
— Gesetze und Formen des Denkens Erkennens und Seins

1. **Formale Wahrheit**
   logisch-formal — Widerspruchslosigkeit in sich, Uebereinstimmung mit den logischen Gesetzen
   formal i. w. S. — Uebereinstimmung des Gedankens mit dem gedachten Objekt
2. **Objektiv-reale Wahrheit** — Uebereinstimmung mit dem Begriff des Seins, Uebereinstimmung mit dem Begriff der Causalität Sachverhalt
   a) die veränderlichen Einzelerscheinung
   b) das allgemeine, begriffliche Wesen der Dinge
   c) Ursachen und Gesetze
   d) allgemeine Ursächlichkeit und Gesetzmässigkeit
   e) Zweckmäßigkeit
3. **Objektiv-ideale Wahrheit** — Uebereinstimmung mit dem wahren Begriff oder der Idee der Sache Uebereinstimmung der Idee der Sache mit ihrem Urbild, mit ihrem Vollkommenheitsbild, Wertverhalt.
   a) die Gestaltungen im Anorganischen
   b) die Organismen
   c) das Tierreich
   d) die Menschennatur

Ewige Wahrheit — (als Ziel)

Anmerkung: nach E. von Hartmann (Geschichte der Metaphysik II S. 379 f).) entlehnte Frohschammer von Weisse das System der ewigen Wahrheiten als ein vor und hinter Gott liegendes Reich der logischen Möglichkeiten und Gesetze, nach denen sich Gott im Fall seiner Aktualität richten muß, die aber auch erst durch ihn Lebendigkeit und Wirksamkeit erhalten (und die Phantasie als Form der absoluten Aktualität). Wir möchten uns daran in aller Kürze eine gelinde Kritik zu üben erlauben. Mag Frohschammer auch sich an Weisse und andere anlehnen, wie er sich ja auch durch Scholastik und Platonismus bestimmen ließ — wir glauben und suchten ja auch zu zeigen, daß

wohl kaum erst zu unterstreichen. Das Verhältnis im Einzelnen aufzuzeigen (s. Ph. S. 88), erscheint uns hier unnötig, da es analog dem der Wahrheitsbegriffe verläuft oder dem zur Erkenntnis überhaupt, wovon unten zu handeln ist.

Frohschammer original ein Reich der ewigen Wahrheit annahm, daß er von einer absoluten Geistwirklichkeit überzeugt war und nur in der Mitteilung davon sich der Formen bediente, die er bei Zeitgenossen oder Früheren schon vorfand, soweit er sich nicht gezwungen sah, eigene Ausdrucksmöglichkeiten zu prägen. — E. von Hartmann rechnet mit Drews Frohschammer nicht zum eigentlichen Theismus. Dazu möchten wir sagen, daß Frohschammer ja unbestritten vom Theismus ausging, daß er ihn aber später nicht aufgab, sondern nur wissenschaftlich dahingestellt sein lassen mußte, unbeschadet seiner persönlichen Ueberzeugung. Freilich erscheint es schwierig, Frohschammer in einer Formel unterzubringen. Denn man könnte ihn wohl ebenso gut theistisch wie pantheistisch nennen, z. B. Gott als Person ist die Wahrheit, aber er ist zugleich mehr als die Wahrheit: er ist die Wahrheit, ohne in ihr aufzugehen, er ist auch die Weltphantasie; aber die Weltphantasie ist nur ein Teil seines lebendigen Wesens.

III. Teil: Frohschammers Lehre von der Erkenntnis

Vorbemerkung

Die Welt in ihrem geistigen, wie materiellen Sein und Wesen ist die Realisierung des Systems der Wahrheiten, die Frohschammer vierfach setzt, ist die Offenbarung der ewigen Wahrheit. Die ewige, absolute Wahrheit ist gewissermaßen in diese Welt hineinverzaubert. Es ist die Aufgabe und das Streben des Menschen, die Wahrheit aus dieser Weltverzauberung zu befreien. Dies geschieht durch die Erkenntniskräfte, die ihm gegeben sind. Durch die Erkenntnis wird jegliche Wahrheit ergriffen und erhält dadurch überhaupt erst ihren Sinn. Wie umgekehrt die Erkenntnis sinnvoll wird erst dadurch, daß sie Erkenntnis der Wahrheit sein soll. So entsprechen auch in gewisser Weise den Arten der Wahrheit bestimmte Vermögen des Erkennens. Die formale Wahrheit ist nur möglich, wenn Sinneswahrnehmung und Denken zusammentreffen. Zur objektiv-realen Wahrheit ist zwar natürlich auch die Sinneswahrnehmung nötig, aber zu ihrer Erkenntnis kommt es erst, wenn der abstrakte Verstand in mannigfacher Weise sich dabei intensivst betätigt. Die ideale Wahrheit verlangt auch eine auf sie gerichtete Erkenntniskraft, d. h. ein Vermögen der Idee, das ist aber die Vernunft. Aus dieser Entsprechung heraus wird sich die Darstellung der Erkenntnislehre bei Frohschammer gliedern in die drei Hauptabschnitte:

1. Sinnliche Erkenntnis
2. Abstrakte Erkenntnis (Verstand)
3. Ideale Erkenntnis (Vernunft)

Dabei soll es sich für uns nicht darum handeln, diese Erkenntnisarten völlig aufzuzeigen und z. B. eine ausführliche Logik oder Kategorienlehre Frohschammers zu bringen; — das würde unserer Darstellung eine zu große Ausdehnung geben; sondern es soll mehr als bei der Darstellung der Wahrheitslehre — deren Eigentümlichkeit ihre ausführliche Darstellung wohl rechtfertigt — der Nachdruck auf der Beziehung zur Phantasie liegen. Die Phantasie sucht Frohschammer zu erweisen als das erkennende Grundvermögen überhaupt, das sich dann wesentlich in Erkenntnisorganen betätigt, deren eigentliche Quelle sie ist. Diese Erkenntnisorgane

sind die Sinne als Fähigkeit der konkreten Erkenntnis, der Verstand als Fähigkeit der abstrakten Erkenntnis und die Vernunft als Fähigkeit der idealen Erkenntnis. Man wird sich aber dabei stets gegenwärtig halten müssen, daß mit „Phantasie" bei unserem Denker ein allgemeines Gestaltungsprinzip gemeint ist, das Ordnung, Struktur und Ganzheit schafft.

I. Kapitel.

Die sinnliche Erkenntnis.

„Alle Erkenntnis beginnt mit der Sinneswahrnehmung".[105]) Aus diesem Grunde muß die Erkenntnislehre anheben mit der Untersuchung der sinnlichen Erkenntnis. „Das neugeborene Kind hat noch keine andere Möglichkeit, zu erkennen, als durch die Sinne." Dem Denken muß Vorstellen, Beobachten, Wahrnehmen vorausgehen. Das Kind fängt wohl erst an zu denken, wenn es die Herrschaft über seine Sinnesorgane gewonnen hat, die es spielend einübt. Zu der Sinnestätigkeit tritt dann allmählich die Denktätigkeit. Beide im Verein schaffen die Erkenntnis. Dies gilt wohl auch für die sinnliche Erkenntnis, die sich zunächst ja lediglich auf die Sinnestätigkeit zu stützen scheint; aber es könnte wohl nie zu einer Erkenntnis kommen, wenn nicht intellektuelle Momente dazutreten würden. Wie weit dies zutrifft, darüber soll unten Frohschammer selber zu Wort kommen.

a) Die Sinneserkenntnis bei Thomas von Aquino.

Vermutlich hat Frohschammer seine Erkenntnislehre — ebenso wie seine Wahrheitslehre — an Thomas von Aquino, zum Teil auch im Gegensatz zu ihm, gebildet. Thomas aber ist weithin abhängig von Aristoteles. Daher wird man zu den Quellen der Frohschammer'schen Lehre kommen, wenn man auf die Ansichten dieser beiden Männer zurückgreift. Wir folgen der Darstellung von Frohschammer selbst.[106]) Auch Aristoteles — und ganz ähnlich Thomas — läßt den Erkenntnisprozeß mit der sinnlichen Erkenntnis beginnen. Die fünf äußeren Sinne, die sich rein passiv verhalten, nehmen als blose Potenzen die sinnlichen Bilder der Gegenstände in sich auf oder eigentlich nur ihre Eigenschaften, Fragmente, die durch einen weiteren inneren Sinn, den Gemeinsinn, der im Herzen seinen Sitz hat, zur einheitlichen Gesamtwahrnehmung des Objektes zusammengefaßt werden. Thomas fügt dem noch dazu die innere Sinnestätigkeit, die sich an den Gemeinsinn anschließt, als Phantasie, Gedächtnis und das Ver-

[105]) Attensperger S. 98.
[106]) Th. S. 121.

mögen des Unterscheidens und Urteilens. Frohschammer übt an diesen Ansichten zunächst scharfe Kritik. Ganz abgesehen von den recht unvollkommenen anatomischen Vorstellungen sei vor allem der Gemeinsinn ein höchst fragliches Gebilde; die innere Sinnlichkeit, die sich daran anschließt, stimme zwar der Tatsächlichkeit nach, aber es sei unmöglich, sie als niedere Seelentätigkeit zu begreifen und sie so wesentlich von der höheren Erkenntniskraft, dem Intellekt des Menschen zu unterscheiden; man denke nur an die Steigerungsfähigkeit der niederen Sinnestätigkeit; fraglich sei auch die gerühmte Objektivität der Sinne bei Thomas (und Aristoteles); überdies seien die Sinne nicht passiv, sondern höchst aktiv auf die Reize der Außenwelt hin. Dagegen will Frohschammer zugeben, daß jeder Sinn sein eigentümliches Objekt habe; daß die Betätigung der Sinne nur Bilder des Wahrgenommenen gebe; und daß alle menschliche Erkenntnis mit der Sinneswahrnehmung beginne, die durch den Verstand und das Denken dann zur Erkenntnis wird.

b) Die Sinneserkenntnis bei Jakob Frohschammer.

Diese Kritik begründet Frohschammers eigene Ansicht über die sinnliche Erkenntnis. Die Sinneswahrnehmung vollzieht sich durch zwei Faktoren.[107]) Zunächst müssen die Gegenstände, die wahrgenommen werden sollen, auf unsere Sinne einwirken; dazu muß aber von innen her ein zweites hinzukommen; die Gegenwirkung der Seele auf die Sinnesaktion. Der eine Faktor bietet also das Objektive, Sachliche; der andere gibt die physisch-psychische Form, um dadurch den Bewußtseinsakt daran zu ermöglichen. Um diesen Vorgang zu verdeutlichen, sei auf folgendes hingewiesen.[108]) Draußen, außerhalb der wahrnehmenden Seele, sind Luftschwingungen und andere chemisch-physikalische Verhältnisse; in der Seele erfassen wir sie als Ton, Farbe, Licht usw., d. h. die Seele wandelt die Einwirkung der äußeren Objekte um in innere Erlebnisse. „Das Auge macht erst die Farbe, bezw. die Seele tut es durch das Auge". Die Seele betätigt sich weiter darin, daß sie um einen Gegenstand wahrzunehmen, ins Auge zu fassen, ihn innerlich absondern muß von seiner Umgebung, also ein gewisses Urteil vollziehen muß. Dazu gehört nun wieder die Aufmerksamkeit als eine Richtung der Seele auf etwas. Damit ist endlich die Seele aus dem Zustand der Unbewußtheit herausgetreten und verfolgt die Vorgänge mit Bewußtsein. Die

[107]) Ph. S. 75 — Attensperger S. 98f.

[108]) Attensperger S. 99.

innere Aktivität bei der Sinnestätigkeit scheint damit sichergestellt zu sein.

2. Sinneserkenntnis und Phantasie.

Nun wurde diese innere Aktivität immer eine Aktivität der Seele genannt. Genauer aber muß man sagen, es ist eine ganz bestimmte Seelenkraft, die da wirksam wird, nämlich die Phantasie. Die Phantasie betätigt sich dabei in doppelter Weise.[109]) Sie gestaltet die inneren Bilder, die Nachbilder, die auf Veranlassung der Sinneserregungen geschaffen, gebildet und zugleich in Bewußtsein umgesetzt werden.

„Als besondere Bilder allerdings kommen die Produkte nicht in das Bewußtsein, denn in diesem werden eben die Gegenstände selbst bewußt; das Bild dabei ist unmittelbar mit Bewußtsein und Gegenstand eins oder schließt beides zusammen als Verbindungsmittel, sodaß immerhin dabei mehr ein Bilden als ein Bild anzunehmen sein dürfte, oder ein Schwebendes zwischen beiden."

Von hier aus ist klar, daß man der Sinneswahrnehmung mit ihrem objektiven Inhalt die blose Phantasietätigkeit mit ihren subjektiven Bildungen (Phantastik) nicht entgegensetzen darf. Es handelt sich zwar dann um verschiedene Objekte, Inhalte, aber um dieselbe Geistestätigkeit, die einmal mehr als produktive Einbildungskraft, einmal mehr als reproduktive oder nachbildende Phantasie sich auswirkt. Eine zweite Tätigkeit der Phantasie beim sinnlichen Erkenntnisakt wurde oben schon angedeutet: die Sinne selbst müssen eine schaffende, bildende Potenz in sich haben, derzufolge sie die chemisch-physikalischen Verhältnisse in der Natur als Licht, Farbe, Ton usw. zum Bewußtsein bringen. Da wirkt dann nicht mehr die Phantasie als Seelenkraft hinter und durch die Sinnesorgane, sondern in diesen selber, sodaß diese als Organe der Bildungstätigkeit erscheinen. Damit ist aber auf eine noch grundlegendere Beziehung der Phantasie zur Sinneswahrnehmung hingewiesen.[110])

„Am auffallendsten zeigen diese produktive Kraft der Sinne die krankhaften Zustände derselben, in welchen ihre immanenten Energien wirken durch inneren Reiz ohne entsprechende Einwirkung von äußeren Gegenständen. (Lichterscheinungen im Auge, Brausen der Töne im Ohr usw.). Mit täuschender Nachbildung von Gegenständen (also mit Beihilfe der ebenfalls gereizten subjektiven Imagination) geschieht dies bei den sogenannten Halluzinationen, bei denen objektive Gegenstände durch blose Imagination vorgespiegelt werden. Ueberhaupt, wo eine heftige Wirkung auf ein Organ und die Einbildungskraft zugleich stattfindet, da betätigt sich die subjektive, schaffende, bildende Potenz, entweder durch Aktualisierung der Bedingungen der Sinneswahrnehmung, z. B. Lichterscheinung im Auge oder durch Erregung im Ohr, oder geradezu

[109]) Ph. S. 75.

[110]) Ph. S. 292f.

durch Vorspiegelung von Gegenständen selbst, als wären sie wirklich vorhanden, real erscheinend und wirkend."

3. Entstehung der Sinnesorgane.

a) Unter Mitwirkung des Verstandes.

Damit die Sinne wirklich solche Bildungsorgane sein können, müssen sie zweckentsprechend[111]) eingerichtet sein, d. h. ihre Tätigkeit muß stimmen zu dem, was von den Wahrnehmungsobjekten auf sie einwirkt. Das plastische wie vor allem dieses teleologische Moment der Sinnestätigkeit zeigt, daß die Sinnesorgane nicht bloß Produkt chemisch-physikalischer Kräfte, nicht blos Wirkung mechanischer Ursachen und Zufälligkeit sein können, sondern daß sie gebildet sind durch die gestaltende Phantasie und den teleologisch wirkenden Verstand als einer noch objektiven und unbewußten Kraft in der Natur.[112])

„Dieser Verstand aber ist der allgemeine in der Natur, der objektive, unbewußte, welcher als Gesetz in den Kräften, als Zweckmäßigkeit in der Bildungspotenz enthalten ist. Er geht beständig aus dem Zusammenwirken der Naturkräfte hervor, sich offenbarend, und wirkt dann wieder auf das Allgemeine zurück, ist also insofern beständig Produkt und Prinzip gewissermaßen wechselweise und zugleich. Dieser objektive Verstand ist natürlich als allgemeiner auch wieder spezialisiert, individualisiert und ist insofern der allgemeinen und der besonderen Natur immanent."

Hiemit scheint uns Frohschammer anzudeuten, was wir eingangs erwähnten: daß bei der Sinnestätigkeit schon irgendwie ein intellektuelles, rationales Moment mitwirke. Hier kommt dies allerdings so zur Geltung, daß die Sinne teleologisch, d. h. aber durch Verstandestätigkeit gebildet erscheinen. Aber diese verborgene, immanente Intellektualität mag vielleicht den Grund bilden, daß alle Wahrnehmung nicht blos ein Funktionieren gewissermaßen mechanischer Apparate ist, sondern sofort auch Geistestätigkeit, Bewußtseinsvorgänge auslöst. Die Bildung der Wahrnehmungsorgane, die Frohschammer auf Phantasie und Verstand zurückführt, spiegelt sich sozusagen im Wahrnehmungsakt als Einwirkung der Objekte von außen und des Bewußtseins von innen auf die Sinnesorgane. Davon wird weiter dann beim Gedächtnis und der Erinnerung zu reden sein.

b) Unter Mitwirkung der Phantasie.

Weit mehr aber als Verstand, der mehr zur Vollendung als zur Entstehung beiträgt, ist die Phantasie und zwar die objektive Phantasie beteiligt bei der Hervorbringung der Sinnesorgane.

[111]) s. Trendelenburg, a. a. O.

[112]) Ph. S. 293.

Die allmähliche Entwicklung stellt sich Frohschammer so vor:[113]) Vor aller Bildung äußerer Sinnesorgane mußte zuerst

„ein Innerliches sich bilden, ein Sinnendes, Sinnliches und Geistiges vereinen, das nach außen strebt im Interesse des sinnlich-leiblichen Befindens zunächst, und dann auch aus psychischem Drang, um sich reicher, schärfer zu individualisieren eben durch Bildung der Sinne."

Diese Entwicklung steht im Zusammenhang der ganzen Entwicklung der Weltphantasie, wie sie sich durch Natur und Geschichte hindurch offenbart hat. Die Weltphantasie manifestiert sich zunächst als objektive Phantasie im Gebiete der Natur, um sich dann immer mehr zu potenzieren, zu individualisieren und zu verinnerlichen als die subjektive Phantasie in der Geschichte. Durch die Sinnebildung gelangt die objektive Phantasie zu einem Genuß ihrer selbst, dadurch zur Verinnerlichung und Subjektivität.

„Dasselbe Moment in der Natur, das nach schöneren Formen, Farben usw. strebt, sucht auch Gesicht, Gehör, Geruch usw. zu bilden, um sich selbst zu gewinnen und zu genießen — wie dasselbe Moment, das nach Gesetz und Zweckmäßigkeit wirkt, auch im Bewußtsein zu Verstand, Vernunft usw. wird." (Ph. S. 296).

Aus diesem Grunde wohl mußte auch die Sinnesbildung als ein Innerliches beginnen, als ein geistiges Verlangen nach Selbstoffenbarung und Selbstgenuß. Dieser innere und allgemeine Sinn wird dann zur Quelle der subjektiven Empfindung und der äußeren Sinne, die sich beide entsprechen müssen und ergänzen, jene als subjektive Orientierungsfähigkeit über den Zustand des eigenen Organismus, diese als objektive Orientierungsfähigkeit über die Dinge und Ereignisse in der Natur. Daher sind die Sinne objektiv und subjektiv zugleich, objektiv für die Natur als Organe der immanenten Selbstwahrnehmung, subjektiv für das Individuum ihrem Wesen wie ihrer Bedeutung nach. Dieser innere Sinn bringt sich nun tastend an den Stoffen und plastisch gestaltend zur Geltung; wird ein äußerer Allgemeinsinn (eine Art Tastsinn, der ja auch zwischen der sinnlichen Empfindung und den übrigen Sinnen vermittelt) und differenziert sich dann in die verschiedenen Sinne je nach den Qualitäten des sinnlichen Daseins und Wirkens. Zuerst wirkt diese Tendenz wieder mehr innerlich durch Bildung spezifischer Nerven und insbesondere der Empfindungsnerven; von diesen geht dann im Zusammenwirken mit den objektiven Gesetzen von Licht, Schall usw. die Bildung zweckmäßiger, körperlicher Organe aus, wohl an den Tastsinn sich anschließend, die Organe des Geschmacks, Geruchs

[113]) Ph. S. 293f.

usw. Von innen her kommt dazu die Funktion der Umwandlung in einen psychischen Akt aus dem physischen und inhaltlich zu einem Anderen als das Objektive, Sachliche ist.[114])

„Sodaß das Objektive, indem es in das subjektive Bewußtsein kommt, nun ein anderes ist oder bedeutet, als das blos Objektiv-Sachliche wenigstens in Bezug auf die sogenannten sekundären Eigenschaften, die blosen Beziehungen und Betätigungen der Dinge; während allerdings die primären Eigenschaften nicht in der gleichen Weise umgewandelt werden."

Je subjektiver, innerlicher und intensiver diese Entwicklung wird, umsomehr strebt sie gleichwohl zu äußeren Gestaltungen.[115])

„Natürlich konnten sich die spezifischen Sinne in der Natur auch dann erst bilden, als die Naturkräfte und Stoffe sich zu bestimmten, spezifischen Agentien für Gesichts-, Gehör-, Geschmacksorgane usw. gebildet hatten; denn wenn auch das Wahrnehmen und das eigentlich Wahrgenommene erst durch die Sinne als solches aus dem Realen produziert wird, sodaß es Farbe, Ton usw. ohne Auge und Ohr usw. gar nicht gibt, so muß doch ein bestimmtes, eigentümliches Objektives auf den Sinn einwirken."

4. Wahrheit und Sinneserkenntnis.

Aus dieser Entwicklung heraus folgt nun von selber, daß die Sinne Organe der Wahrheit sein müssen.[116]) Zwar nehmen die Sinne die Wahrnehmungen auf und verwandeln sie in subjektive Erlebnisse, – wodurch auch die Möglichkeit zu idealer Auffassung angebahnt ist –; aber der Sinneswirkung liegen eben die objektiven Verhältnisse zu Grunde. Die Sinne sind ja selbst zum Teil Wirkung der sinnlichen Objekte, sind an ihnen, am Wesen der Dinge gebildet, aus diesen Stoffen und Gesetzen gestaltet und in ihnen wie in den Dingen waltet gleichermaßen die objektive Phantasie oder das Formprinzip[117]) „So offenbaren die Sinne nicht blos die Erscheinung, sondern auch das Ansich der Dinge, denn ihr Wesen und ihre gesetzmässige Tätigkeit steht zum Wesen jener in enger Beziehung.', Aus der Natur oder vielmehr aus der Betätigung der objektiven Phantasie in ihr sind die Sinnesorgane entstanden; durch sie will die Natur sich selbst erfassen; sie schafft durch sie Abbilder von sich, also in gewisser Weise auch Naturprodukte. Die Natur würde sich ja selbst belügen durch ihre eigenen Organe in ihren Abbildungen, die sie von sich schafft, wenn diese nicht der Wirklichkeit und Wahrheit entsprächen. Dies wäre aber wieder so sinnlos, daß es nicht stimmen könnte zu jenem so verständigen Bau der Sinnesorgane in ihrer teleologischen Zweckmässigkeit.

---

[114]) Ph. S. 295.
[115]) Ph. S. 296.
[116]) Ph. S. 124 f, 298.
[117]) Ph. S. 298.

(Ph. S. 124) „Es ist auch schlechterdings kein Grund aufzufinden, warum die Sinne, welche doch aus der gesetzmäßigen Natur hervorgehen, täuschen sollen, oder warum die Gegenstände anders sein sollen, als die Sinne sie zeigen. Es müßte nur der phantastischen Annahme gehuldigt werden, daß ein Dämon sie gebildet habe, um Tiere und Menschen zu täuschen, — was ihm zu dem nicht eigentlich gelänge, da die Sinneswahrnehmung gerade zu allen übrigen Verhältnissen paßt und ihnen gemäß leitet in der Natur." Diese Tatsachen, meint Frohschammer wohl, zwingen dazu, die Sinne als unmittelbare Organe der Wahrheit aufzufassen[118]).

Phantasie (durch unser Urteilen) sich irren. Die Betonung dieses rationalen Momentes führt dann weiter auch dazu, zwischen Sinnlichkeit und Verstand keinen so unbedingten Gegensatz mehr anzunehmen, wie dies z. B. Kant tut.[119]) Denn da der Sinnestätigkeit, wie wir schon mehrfach erwähnten, ein gewisses Urteilsvermögen immanent ist, so kann es sich nur um Abstufungen, um Modifikationen ein und desselben Grundvermögens handeln. In unserem subjektiven Verstand findet nur als bewußt-logischer Akt das statt, was in den Sinnesorganen unbewußt und noch nicht mal als logischer Akt wirkt, sondern einfach als die notwendige Auswirkung des in den Sinnen realisierten Weltverstandes. Beides entspringt letztlich der objektiven Phantasie, beides findet wieder zusammen durch die subjektive Phantasie. (Ph. S. 300) „Das Folgern ist Sehen mit dem geistigen Auge; das Zugleich- oder Nacheinander-Denken ist auch geistiges Schauen, verbunden mit einem bestimmten Zeitverhältnis. Das Vermittelnde zwischen beiden ist eben die subjektive Phantasie im Erkenntnisprozesse, wie die objektive das Band ist und die Quelle der Sinne wie des Verstandes." Dem entspricht ja auch schon die physiologische Grundlage der peripherischen Sinnesnerven einerseits und des zentralen, einigenden und daher auch strenger scheidenden Gehirns andrerseits. Wie die intellektuelle, rationale Tätigkeit so vorschreitet von den Sinnen zum Verstand, so das Erkennen von der Sinneswahrnehmung zur Abstraktion.

5. Vorläufige Definition.

Damit kommen wir auf unseren ursprünglichen Gegenstand zurück und können das Bisherige mit Frohschammer zusammenfassen:[120])

[118]) Wenn wir aber dann doch so und so oft die Erfahrung machen, durch unsere Sinne getäuscht zu werden, so wird man dieses Urteil dahin ändern müssen, daß nicht eigentlich unsere Sinne täuschen — die funktionieren in gesundem, normalem Zustand gewissermaßen immer tadellos — sondern, daß wir das, was unsere Sinne uns übermitteln, falsch beurteilen. Es würde dann also nicht die objektive Phantasie (durch die Sinne), sondern die subjektive

[119]) Ph. S. 300.

[120]) Ph. S. 76.

Das Erkennen, sei es sinnliches Wahrnehmen oder ein höherer Akt der Erkenntniskraft, ist kein in sich gleichförmiger, identischer Bewegungsakt, sondern stets eine Synthese von zweierlei zur Einheit, also eine Tätigkeit der bildenden Kraft, die dabei Inhalt und Form aufwendet; ist zugleich ein Aufheben der Zweiheit in Einheit, nämlich des subjektiven und objektiven, des formalen und inhaltlichen Momentes in den einheitlichen Gedanken, oder Erkenntnisakt und ist doch auch wiederum ein Unterscheiden des Einheitlichen in eine Zweiheit der Momente." Die beiden Faktoren der Sinneserkenntnis sind: die Einwirkung der Gegenstände auf die Sinne und die Gegenwirkung der Seele auf die Sinnesaktion. Die Momente der Erkenntnis sind: der Erkennende, das Subjekt der Erkenntnis; das zu Erkennende, das Objekt der Erkenntnis; und der Erkenntnisakt. „Die Summe oder das Resultat aller Erkenntnis durch Sinnestätigkeit nennt man Anschauung oder besser die sinnliche Wahrnehmung. Die Summe aller sinnlichen Wahrnehmung nennt man Erfahrung oder empirische Erkenntnis.[121])

6. Erinnerung und Vorstellung.

Bei dieser Definition ist nun allerdings ein Glied übersprungen. Denn ehe die Summe der sinnlichen Wahrnehmungen zur Erfahrung werden kann, muß ein anderes hinzukommen. Wir können soviel Wahrnehmungen machen, als wir wollen; wenn wir nicht die Möglichkeit haben, diese Wahrnehmungen irgendwie in unserem Bewußtsein zu fixieren, ihnen aus ihrer Augenblicklichkeit heraus eine gewisse Dauer zu verleihen, käme es niemals zur Erfahrung. Diese Möglichkeit besteht aber in der Tatsache unseres Gedächtnisses, unseres Erinnerungsvermögens.[122]) Wie die beiden Worte schon rein sprachlich anzudeuten scheinen, muß Er-innerung die Fähigkeit unseres Geistes sein, Objekte, die vorher ausserhalb unseres Bewußtseins waren, nun in sein Inneres aufzunehmen und zu behalten, geht also wohl ursprünglich mehr auf die Erfassung äußerer Gegenstände der Erscheinungswelt; während Ge-dächtnis darauf hindeutet, daß wir die einzelnen Gedanken irgendwie sammeln und bewahren können, also mehr die Erfassung geistiger Objekte. Wie sich aber auch diese Worte in ihrer Bedeutung gewandelt haben und nun definiert werden mögen, sie weisen auf die Fähigkeit unseres Geistes hin, unsere Wahrnehmungen im Bewußtsein festzuhalten und ihre Abbilder auch dann wieder zu reproduzieren, wenn die verursachenden Objekte nicht mehr unmittelbar gegenwärtig sind. Es muß dabei etwas ähnliches stattfinden wie bei der Sinneswahrnehmung nur mit dem Unterschied, daß die sinnlichen Objekte ersetzt sind durch ihre Abbilder oder durch die abbildende Tätigkeit unserer Sinnesorgane. Offenbar

[121]) Attensperger S. 100.
[122]) Ph. S. 78 f. — Attensperger S. 105.

müssen aber, um die Erinnerung zu aktivieren, dabei besondere Umstände wirksam sein, vielleicht schon bei der ersten Aufnahme der äußeren Eindrücke, sicher aber bei der Reproduktion durch unser Gedächtnis. Denn wie wohl unsere Sinne fortwährend Eindrücke empfangen — die uns ja wohl zum überwiegend größeren Teil gar nie zum Bewußtsein kommen —, können wir uns nur der wenigsten willentlich erinnern, während andere ohne unseren Willen ungerufen wiederkehren. Wir wissen aber auch, daß wir durch Uebung unsere Erinnerungen weit mehr wieder in unsere Gewalt bringen können, nicht so sehr die unwillkürlichen als die mit Willen gerufenen. Wie dem aber auch sei: Eines leuchtet ohne weiteres ein: daß bei diesen ganzen Vorgängen wesentlich beteiligt sein muß die Phantasie. (Ph. S. 78) „das Gedächtnis (Potenz des Festhaltens oder Einprägens) und die Erinnerung sind in der Phantasie begründet, — jedenfalls insoweit, als sie die konkreten Dinge selbst einprägen und diese dann für das Bewußtsein ihrer Erscheinung nach, d. h. im Bilde reproduziert werden können. Aber auch jener Teil von Gedächtnis und Erinnerung, der es nicht mit Gegenständen selbst, sondern nur mit Zeichen oder Aequivalenten dafür d. h. mit Worten, Namen, Begriffen zu tun hat, ist unstreitig bedingt durch die schaffende, bildende Tätigkeit des Geistes."

Das ist ja gerade die eine, wesentliche Seite der Phantasietätigkeit, daß sie aus der Erinnerung heraus Vorstellungen gewinnen kann, die sie nun, sei es in freier Weise gliedert, oder so, wie sie der Wirklichkeit entsprechen, daß sie willkürlich oder unwillkürlich das Gedächtnismaterial umwandeln kann. Phantasie war nötig, um die Wahrnehmungen überhaupt ins Bewußtsein kommen zu lassen, um einen Gedächtnisschatz zu bilden; Phantasie ist wieder nötig, um diesen Gedächtnisschatz verwerten zu können, um daraus die Erinnerungsbilder zu holen, sei es für die Wiedergabe sinnlicher oder unsinnlicher Eindrücke. Grundlage für diese Prozesse ist das Gehirn. (Ph. S. 78) „bei all dem findet allerdings die bestimmteste Betätigung des Gehirns statt, durch welche all die psychischen Funktionen der Anschauung und der Reproduktion in Vorstellungen von Bildern und Namen in Verbindung mit deren Bedeutung bedingt sind." Heute, wo der wissenschaftliche Materialismus schon einem vergangenen Jahrhundert angehört, brauchen wir nicht mehr wie Frohschammer zu betonen, daß diese Gehirntätigkeit nicht selbst schon der ganze Erinnerungsprozeß sei, selbst wenn man auch nicht so weit geht, ihn als Ergebnis der Phantasietätigkeit zu fassen. „Das Gehirn kann bei der Funktion des Gedächtnisses nur das Organ sein, durch das die Wahrnehmungen festgehalten, die Erinnerungsbilder reproduziert werden können. (Ph. S. 79) „das Gehirn erscheint demnach hiebei für die Seele nur als Mittel, als Organ, oder stoffliches Substrat in der Offenbarungstätigkeit der Bildungskraft von

außen nach innen oder nur im Innern oder wiederum von innen nach Außen. Der Geist schafft sich immer wieder Offenbarungsformen, psychisch-physische Gestalten, in denen er erscheint oder wenigstens scheinen und sich denken lassen kann; schafft sich immer wieder einen Leib, um demselben stets wieder als Geist inne zu wohnen, als das eigentlich wissende, bewußte, schaffende Prinzip.' Und weiter dürfen wir sagen: wenn auch die In-Anspruchnahme des Gehirns den Rahmen der subjektiven, reproduktiven Phantasietätigkeit sprengt, so bleibt man doch innerhalb der objektiven Phantasie, die ja das Gehirn gestaltet hat und die es gerade so gestaltet hat, daß es Organ psychischer Funktionen werden kann.

Wir haben Wahrnehmungsbilder; diese Wahrnehmungsbilder können wir umwandeln in Erinnerungsbilder; diese Erinnerungsbilder wieder können sich verdichten zu Vorstellungen. Wir brauchen nicht mehr vor einen Baum zu treten, um die Vorstellung „Baum" zu erhalten; wir müssen auch nicht an ein solches Erlebnis uns erinnern, um zur Vorstellung „Baum" zu kommen; sondern unabhängig davon können wir dann unmittelbar die Vorstellung eines Baumes in uns wach rufen. Dabei sind natürlich auch sämtliche bisherigen Faktoren wieder im Spiel und vor allem die subjektive Phantasie und auch mehr als bisher schon das abstrahierende Denken. (Ph. S. 17) „Bei der Vorstellung nämlich wird ganz entschieden ein inneres Bild des Gegenstandes selbst in konkreter Weise gestaltet, welches den nicht mehr auf die Sinne wirkenden Gegenstand mehr oder minder genau nachbildet und im Bewußtsein von der erinnernden und urteilenden Potenz auf diesen Gegenstand bezogen wird." Wenn wir uns einmal Vorstellungen gebildet haben, dann können diese Vorstellungen willkürlich und unwillkürlich in unser Bewußtsein treten. Die unwillkürlich auftretenden Vorstellungen stören die Aufmerksamkeit und verursachen die Zerstreuung. Sie zeigen sich besonderes im Traum und krankhaften Zuständen, nicht ohne indes durch eine gewisse innere Logik ihre scheinbare Gesetzlosigkeit widerlegen zu wollen. (Attensberger S. 106). „Aus dem Umstande, daß die Vorstellungen auch unwillkürlich kommen, muß man schließen, daß, wenn die Vorstellungen infolge der Anschauungen einmal gebildet und aus dem Gebiet des Bewußtseins in das Unbewußte getreten sind, sie immer noch eine gewisse Selbständigkeit bewahren. Sie suchen sich dann ins Bewußtsein hereinzudrängen, andere zu verdrängen, sich auch mit ihnen ganz oder zum Teil zu verschmelzen."[123])

Dies ist ja auch eine Tatsache, daß unsere Vorstellungen durchaus nicht die gleichen bleiben. Schon die Wahrnehmung ist ja eigentlich nur einmal, freilich aus dem ihr transzendenten Grund, daß das Objekt von der einen zur anderen Beob-

[123]) In diesen Worten macht sich wohl der Einfluß der Herbartschen Psychologie bemerklich.

achtung sich verändert haben kann und wird; unsere Erinnerungsbilder sind ebensowenig dieselben; denn unmerklich verändern sie sich, sei es bei der jedesmaligen Reproduktion, sei es, wenn sie im Unbewußten schlummern; vollends erst unsere Vorstellungen erleiden immer neue Modifikationen, werden deutlicher, schärfer, müssen berichtigt werden usw. Menschen, die ihre einmal gewonnenen Vorstellungen unveränderlich fixieren wollen und aller begrifflichen Lebendigkeit entbehren, machen ja einen beschränkten, ja unausstehlichen Eindruck auf ihre Umgebung.

7. Endgültige Definition.

Nun können wir auch unsere obige Definition der Sinneserkenntnis ergänzend sagen: die Summe aller unserer Vorstellungen in Verbindung mit den Anschauungen ist die empirische, unmittelbare Erkenntnis oder Erfahrung. Ganz von selbst hat sich uns dabei eine Steigerung vom Sinnlichen zum Unsinnlichen ergeben, die wir unter Berücksichtigung auch der jeweils bewußten Akte in folgenden Begriffspaaren wiederholen möchten: 1. Wahrnehmung und Beobachtung, 2. Gedächtnis und Erinnerung, 3. Vorstellung und Begriff. Damit sind wir innerhalb der sinnlichen, konkreten, empirischen und unmittelbaren Erkenntis vorgeschritten bis zu der Grenze, wo eine unsinnliche, abstrakte, rationale und mittelbare Erkenntnis beginnt, d. h. die sinnliche Erkenntnis wandelt sich wie von selber in die abstrakte, die Sinne werden abgelöst durch den Verstand.

II. Kapitel:

Die abstrakte Erkenntnis.

1. Verstand.

Diese Begriffspaare und diese Steigerung oder Entwicklung stellt zwar Frohschammer nicht ausdrücklich fest; aber sie liegt sozusagen auf der Hand und erscheint weiterhin berechtigt dadurch, wie Frohschammer „Verstand“ erklärt und definiert.

(Attensperger S. 42). „Man pflegt Verstand abzuleiten von „verstân“, d. h. hindernd im Wege stehen. Dieses Wort ist wohl gewählt. Durch den Verstand, insoferne er das Gesetz der Identität in sich hat, kann sich der Mensch dem Strom des Werdens in den Weg stellen, das Wesentliche aufgreifen und in Begriffen fixieren, also das Werdende in der Erscheinung im dauernden Gedanken befestigen.“

Verstand ist also das, was — so kann man auch sagen — zum Stehen bringt. Unsere Wahrnehmungen, die ständig durch unsere Sinnesorgane aufgenommen und in unserem Gedächtnis mehr

oder weniger getreu aufbewahrt werden, kommen in dem Begriff zu einem gewissen Stillstand; denn der Begriff ist kein einmaliger, vorüberhuschender Eindruck, sondern er steht uns als etwas zeitlos gedachtes über dem Flusse des Werdens, das, wie schon Platon erkannt hat, gerade dadurch logisch bewältigt werden kann. Der Verstand begnügt sich aber nicht damit, die Dinge gewissermaßen nur mit ihrem Namen nennen zu können; er will tiefer in das Wesen der Dinge eindringen, sie „wirklich verstehen", „begreifen"; und er vermag dies auch gemäß der ihm immanenten Gesetzmäßigkeit, die zur Gesetzmäßigkeit der Dinge stimmt. Das bloße Wesen wird so zu einem „Gesetz" der Gegenstände. Daher gibt Frohschammer die weiteren Definitionen, die zunächst ähnlich wie oben lauten, aber dann doch mehr den Charakter der Gesetzmäßigkeit betonen:

(Ph. S. 114). „Der Verstand ist in der menschlichen Erkenntniskraft jener feste, beharrende, aus den logischen Grundgesetzen zur lebendigen Kraft konstituierte Punkt.[124]) auf dem stehend der Geist sich dem Strome des Werdens, der Veränderlichkeit entgegenstellt (verstän), das zu Betrachtende nach seinen wesentlichen Merkmalen herausgreift und in Begriffen fixiert; also desselben trotz des beständigen Wechsels habhaft wird und es als solches bestimmen kann."

Oder (Ph. S. 115): „Der Verstand also ist die das Wesen der Dinge, ihre festen Verhältnisse, ihre beharrenden Kräfte, ihr unveränderliches Gesetz erfassende und festhaltende Potenz des Geistes, und er wendet diese seine Fähigkeit an eben in der Tätigkeit, in der Operation des Denkens seinem Wesen und seinen Gesetzen gemäß."

Dazu die Anmerkung: „Wie das Bewußtsein das beharrende Licht ist, in welches die Vielheit der Anschauungen und Vorstellungen eintritt, und zugleich von diesem Leuchtenden geschaut wird (lebendiges Licht), so ist der Verstand der beharrende Einheits- und Verbindungspunkt für Vorstellungen usw."

Noch weiter entfernt sich Frohschammer von seiner ursprünglich mehr ethymologischen Bestimmung, um die gesetzmäßige Geistigkeit oder Rationalität zu betonen, wenn er sagt:

(Ph. S. 484 f.) „Verstand also ist die lebendige, bewußte (formale) Einheit und Kraft allgemeiner Gesetze und Formen, die für das reale Sein und Geschehen gelten.

Eine lebendige Einheit und Kraft, wodurch eben dieselben in ihrer konkreten Verwirklichung erkannt und in ihrer Notwendigkeit und Rechtheit (Rationalität) erfaßt werden als von einer homogenen Potenz, welche selbst aus der Objektivität und Unbewußtheit sich zur Subjektivität und zum Bewußtsein entwickelt hat.[125])

[124]) Frohschammer denkt dabei an so etwas, wie einen archimedischen Punkt, an dessen „dos moi pou sto".

[125]) Analog objektiv-subjektiver Phantasie.

„Er ist also gewonnen gleichsam aus Verdichtung, Konzentration der gesetzmäßigen (rationalen) Momente, welche auch die objektive Einbildungskraft durchwalten, aus welcher nach ihrem Subjektiv-Werden die nötigenden Gesetze sich in einem lebendigen Mittelpunkt — eben dem Verstand — einigen, wodurch zugleich auch die subjektive Phantasie frei wird."

Wir möchten dem gleich die folgenden Bestimmungen Frohschammers anführen:

(Ph. S. 485); „Die rationale Natur ist ein Komplex apriorischer Formen und Gesetze, die sich in allgemeinen Sätzen explizieren lassen, wie das Sehorgan allgemeine Gesetze, Normen und Formen (apriorisch) einschließt. Fix und fertige Erkenntnis besitzt der Verstand allerdings nicht a priori — weder von einzelnen Dingen noch von allgemeinen Grundsätzen —, wie das Auge als Sehorgan nicht fix und fertige Bilder a priori besitzt, sondern nur die Fähigkeit zu denselben."

Denn mit dieser letzten Bestimmung ist übergeleitet zu einer weiteren, die Frohschammer gibt im Hinblick darauf, daß der Verstand weder ein sinnliches noch ein geistiges Wahrnehmungsorgan ist — jenes ist vielmehr in den Sinnen, dieses in der Vernunft zu sehen —, sondern das Vermögen, diese Wahrnehmungen in gesetzmäßiger Weise zu gliedern.

(E. S. 208). „Verstand nämlich ist die Kraft des Geistes, wodurch er den wahrgenommenen Erkenntnisstoff, sei es sinnlich oder übersinnlich, denkend durchdringt, in Reflexion und Abstraktion Begriffe und Urteile bildet, und in Schlüssen gesetzmäßigen, konsequenten Zusammenhang sucht und darstellt." Oder (Ph. S. 86): „. . . daß unter Verstand eben die Geistespotenz gemeint ist, welches das eigentliche Erkennen und Wissen oder Verstehen vermittelt, d. h. die wesentlichen Merkmale der Dinge und ihre Ursachen (Genesis) erkennt. Er steht zur Sinnlichkeit, welche das reale, stoffliche Material bietet, wie zur Vernunft, welche das ideale Erkenntnisobjekt gibt, in gleicher Weise im Verhältnis fragend, forschend, Begriff, Urteil bildend, Licht, Klarheit, Zusammenhang erstrebend."[126])

Diese verschiedenen Definitionen von Verstand mögen nun auslaufen in die Bestimmung, die Frohschammer die gewöhnliche nennt, die zugleich auf unsere Disposition für das folgende hinweisen mag:

(Ph. S. 479.) „Die gewöhnliche Bestimmung von Verstand ist, wie bekannt, daß er das Vermögen sei, des Begriffe-bildens, Urteilens und Schließens; wobei als Fundamentaltätigkeit das Urteilen zu bezeichnen ist. Dieses selbst richtet sich entweder auf Erkenntnis des Wesens oder des Allgemeinen um

[126]) Es sei hier schon bemerkt, daß Frohschammer Verstand und Vernunft in einer ähnlichen Weise verknüpft, wie er dies mit der objektiv-realen und objektiv-idealen Wahrheit getan, sodaß es sich oft nicht vermeiden läßt, schon hier in diesem Abschnitt über Verstand auch das Wesen usw. der Vernunft zu streifen. Nur der Klarheit und Deutlichkeit wegen muß überhaupt der Versuch gemacht werden, beide getrennt zur Darstellung zu bringen, wie sie ja auch in Wirklichkeit trotz mancher Verwandtschaft auseinandergehen.

Begriffe zu bilden durch Abstraktion in aufsteigender Reihe vom Besonderen zum Allgemeinen und in entgegengesetzter Richtung durch Determination vom Allgemeinen zum Besonderen, dann im Ziehen von Konsequenzen oder in Explikation des Wesens durch Deduktion. Endlich bezieht sich die Verstandestätigkeit auch auf den Kausalzusammenhang, um das Verhältnis der Dinge zu einander mittels der Schlüsse in Deduktion und Induktion zu bestimmen."

Zusammenfassend könnte man nun „Verstand" mit Frohschammer bestimmen als eine Potenz unseres Geistes, die wie von einem festen, beharrenden, aus den logischen Gesetzen zur lebendigen Kraft konstituierten Punkte aus sich dem Strom des Werdens, der Veränderlichkeit und des Wechsels entgegenstellt, um darin das Wesen der Dinge, ihre festen Verhältnisse, ihre beharrenden Kräfte, ihr unveränderliches Gesetz zu erfassen und festzuhalten, daraus in Reflexion und Abstraktion Begriffe und Urteile zu bilden und in Schlüssen gesetzmäßigen, konsequenten Zusammenhang zu suchen und darzustellen, also das Werdende in der Erscheinung in dauernden Gedanken zu befestigen; eine Definition, die wir aber sogleich in drei gesonderte Bestimmungen auflösen möchten.

1. Verstand ist die Fähigkeit unseres Geistes, durch die wir unsere Wahrnehmungen zu Begriffe verdichten und in Urteil und Schluß nach einer dem Denken wie dem Sein gleich immanenten Gesetzmäßigkeit gliedern können.

2. Verstand ist gleichsam die Verdichtung, Konzentration eines allgemeinen, gesetzmäßigen Weltverstandes, einer allgemeinen, objektiven Rationalität, oder umgekehrt: wie die subjektive Phantasie auf eine objektive Welt-Phantasie hinweist, als deren Produkt sie erscheint, so weist der subjektive Verstand auf einen objektiven Weltverstand hin, aus dem jener sich bildete.[126])

3. Verstand ist das Vermögen, die Sinneswahrnehmungen (die Dinge) wie die Vernunftobjekte (die Ideen) in gleicher Weise zwar nicht selber aufzunehmen, aber wenn sie ins Bewußtsein getreten sind, dann zu „verstehen" im Sinne unserer ersten Bestimmung. Verstand steht damit zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, er steht hinter beiden zurück, ob seiner Unfruchtbarkeit, er steht höher als beide gegenüber ihrer blosen Rezeptivität.[127])

[126]) Vergl. dazu auch „Das Christentum und die moderne Naturwissenschaft", S. 71. — Auf diese Bestimmung müssen wir unten noch zurückkommen.

[127]) Diese Beziehungen und Verhältnisse werden sich noch klären durch die folgende Darstellung. Sie mögen hier lediglich einmal hingestellt werden. Doch sei jetzt schon darauf hingewiesen, daß Frohschammer sich hiemit wieder in manchem von Eislers Definitionen unterscheidet. Zwar in Betreff Sinne und Verstand sind beide ziemlich einig, insofern auch Eisler unter Sinnlichkeit die rezeptive, aber nicht rein passive Fähigkeit zu empfinden versteht, d. h.

2. Vorläufiges Verhältnis von Verstand und Phantasie.

Es kann hier schon die Frage auftauchen, wenn Verstand in dieser Weise bestimmt wird, wie gestaltet sich dann das Verhältnis von Phantasie und Verstand. Und man möchte zunächst einen ebenso großen Gegensatz annehmen, wie ursprünglich auch bei der Gegenüberstellung von Phantasie und Wahrheit. Aber wie Frohschammer Phantasie und Wahrheit nicht nur nicht einander grundsätzlich entgegenstellt, sondern sogar die Phantasie als Organ der Wahrheit bestimmt, so auch hier, wo Phantasie und Verstand in wesensmäßige Beziehung gebracht werden. Das ist allerdings ein Verhältnis, das sich uns erst dann klären wird, wenn vorher eine Reihe von Teilfragen untersucht worden ist, denen wir uns auch vorerst zuwenden wollen. Doch sei wenigstens soviel einer endgültigen Antwort vorweg genommen:

1. Die Verstandestätigkeit, das Denken scheint der Phantasietätigkeit, dem „Dichten" konträr entgegengesetzt zu sein. Aber „Denken überhaupt, als Tätigkeit der logischen Erkenntniskraft ist Bewegung[128]) in Bezug auf einen bestimmten Inhalt einem bestimmten Ziele zu durch Vergleichung, Verbindung, Trennung — wozu allenthalben Einbildungskraft gehört (Ph, S. 83). Davon wird sogleich zu reden sein.

2. Subjektiver und objektiver Verstand können gerade in ihrer Parellelität zur subjektiven und objektiven Phantasie als einander ausschließende Prinzipien erscheinen. Aber „Die Entstehung des subjektiven Verstandes vollzieht sich also durch Einbilden des objektiven Verstandes (d. h. des gesetzmäßigen, nach Kategorien verlaufenden, notwendigen, mechanischen Gesetzen folgenden Geschehens[129]) in die subjektive Gestaltungspotenz[130]) und infolge davon oder vielmehr zugleich durch Ausbilden des rationalen Momentes oder Keimes in dieser durch subjektive Tätigkeit." (Ph. S. 317 f.) d. h. (subjektiver wie objektiver) Verstand ist nichts anderes als „konzentrierte, der Phantasie immanente Gesetzmäßigkeit, welche eben von der Bildungskraft das Leben und die bestimmte Kraft zum Gesetz hinzu erhält." (Ph. S. 493).

---

vermittelst eines Organes auf dem Wege der Nervenleitung erregt zu werden durch Reize und dies mit Sinnesempfindungen, mit bestimmten, qualitativ-intensiven Zuständen des Bewußtseins zu beantworten; und unter Verstand i. w. S. gegenüber der Sinnlichkeit die Denkkraft, i. e. S. gegenüber der Vernunft die Einheit und Fähigkeit des geistigen Erfassens, Begreifens und Urteilens. Aber die Vernunft ist Eisler die höhere Geistesfähigkeit, ist auf die Einheit des Wissens und Handelns abzielende Geistestätigkeit (dem entsprechend theoretische und praktische Vernunft), die das durch den Verstand gebotene verarbeitet, eine Anschauung, die der Bestimmung Frohschammers gerade entgegengesetzt ist.

[128]) vergl. Trendelenburg (S. oben)

[129]) = objektive Phantasie. [130]) = subjektive phantasie,

Davon wird erst unten zu handeln sein.

3. Nach dem, was schon von der sinnlichen Erkenntnis gesagt werden mußte, mag man dies auch auf die Vernunfterkenntnis ausdehnen, die ja zur Verstandestätigkeit in dieser Beziehung sich genau so verhält, daß nämlich die Dinge wie die Ideen nur dann Objekte des Verstandes werden können, wenn die Phantasie diese im Bewußtsein abbildet. Wie dies von der Sinneserkenntnis schon ausgeführt wurde, so wird es unten bei der Vernunfterkenntnis noch darzustellen sein. In summa: Verstand und Phantasie weisen so viele mehr oder weniger intime Beziehungen zueinander auf, daß sich kaum eine absolute Scheidung wird durchführen lassen, sondern vielmehr eine lebendige Wechselwirkung und innere Verwandtschaft vermutet werden darf. Aus dieser vorläufigen Bemerkung über das Verhältnis von Verstand und Phantasie wie aus den obigen Bestimmungen über Verstand ergibt sich nun die Notwendigkeit, Frohschammers Lehre von Begriff, Urteil und Schluß darzustellen und deren Beziehung zur Phantasie.

3. Begriff, Urteil, Schluß und Phantasie.

Wir erinnern daran, wie die Wahrnehmung zum Begriff wird. Bei diesem Prozeß, der mit Sinnlichem anhebt, nimmt immer mehr ein abstraktes, rationales, geistiges Moment überhand. Die Wahrnehmungen werden zu Erinnerungsbildern, die im Gedächtnis haften, und werden dann ihres zufälligen Charakters entkleidet zu Vorstellungen. Die Verbindung verschiedener Vorstellungen, das Aufsuchen des Allgemeinen, Gleichen, Wesentlichen in ihnen führt dann in weiterer Abstraktion zu den Begriffen, die trotz ihres abstrakten Charakters nicht starr, unlebendig sein dürfen, sondern innerlich beweglich und lebendig. Es dürfte nicht fern liegen, von hier auf die Idee Goethes, z. B. von seiner Urpflanze zu kommen, die wie ein nur in seiner Lebendigkeit gesteigerter Begriff erscheint, allerdings so gesteigert, und intensiviert, daß er zu einem Wesenhaften führt. Diese Linie könnte sich dann verlieren in so etwas wie Platons Ideenreich. Dem steht aber nun eine andere Beobachtung gegenüber. Wie wir ja schon verschiedentlich feststellen konnten, zeigt sich bei der sinnlichen Wahrnehmung ein rationales Moment, ohne daß es uns deutlich bewußt würde. Man könnte es vielleicht auffassen wie den vorausgeworfenen Schatten des Begriffes, den wir ja von uns aus zur Wahrnehmung hinzufügen müssen, soll es zu bewußter Erkenntnis kommen. Der Begriff selber erscheint dann in diesem Zusammenhang lediglich als das Abbild einer wesenhaften Idee

die sich in dem Ding realisiert. Mit anderen Worten: richtet man seinen Blick auf den Erkenntnisakt, vielleicht gerade wie sich Wahrnehmung und Idee im denkenden Verstande begegnen, so kann man manchmal den Eindruck gewinnen, als müßten wir von der Sinneswahrnehmung unseren Ausgang nehmen, um zu einer Erkenntnis des geistigen Wesens der Dinge zu kommen; dann aber erscheint es wieder so, als ob wir von unserem eigenen Geistbewußtsein, von den in uns irgend wie wirksamen Ideen ausgehen sollten, um sie bis in ihre empirische Erscheinung hinein zu verfolgen und dadurch ebenfalls wieder zu einer wesentlichen Erkenntnis zu kommen. Diese Gegensätzlichkeit zieht sich im Grunde durch die ganze Philosophiegeschichte hindurch, insofern die einen Denker von der objektiven Natur, der empirischen Erfahrung usw. ausgingen, während andere vom Menschen, vom subjektiven Geist, vom Denken usw. ausgingen. Beide Blickrichtungen, die von einer geistigen, wie die von einer sinnlichen Wirklichkeit ausgehenden, treffen sich im denkenden Geiste des Menschen. Von der einen Seite gewinnen wir aus der Sinneswahrnehmung unsere Vorstellungen, von der anderen Seite treten die Ideen in unser Bewußtsein; beides erfaßt der Verstand in Begriffen. Das Wesen des Begriffs erhellt daher aus der Abgrenzung gegenüber Vorstellung wie gegenüber Idee.[131])

a) Vorstellung, Begriff, Idee.

Zunächst ein Beispiel. Die Vorstellung von einem Menschen — damit meinen wir nicht den oder jenen individuell bestimmten Menschen, sondern irgend einen Menschen, von dem wir uns dann wieder ein sehr konkretes Bild machen können, vielleicht in Anlehnung an bekannte Menschen, in körperlicher Schönheit oder Ungestalt, in seelischer Vollkommenheit oder Minderwertigkeit, in geistiger Regsamkeit oder Blasiertheit usw. usw. In der Art können wir uns einen Menschen „vorstellen“ und uns ein recht anschauliches Bild von ihm entwerfen, ohne jede Einzelheit dabei bestimmen zu können und zu wollen, z. B. ob er blaue Augen hat oder leichtsinnig ist oder große mathematische Kenntnisse besitzt. Der Begriff Mensch — darunter meinen wir aber etwas anderes als mit der Vorstellung von einem Menschen. Denn wir können uns zwar viele Vorstellungen von Menschen machen, aber nur *einen* Begriff Mensch. Alle unseren möglichen Vorstellungen fallen unter den einen Begriff. Der Begriff drückt die wesentlichen Momente aus, die zusammen das Wesen Mensch

[131]) E. S. 234f., 239f. — Th. S. 31f. — Attensperger S. 109 — nur angedeutet Ph, S. 98f.

konstituieren, von dem dann jede Vorstellung ein mehr oder weniger gutes Abbild ist. Die Vorstellung gewinnen wir, wenn wir den Schatz unserer Erinnerungen durchsuchen; den Begriff gewinnen wir, wenn wir aus den Vorstellungen das Allgemeine, das Wesentliche abstrahieren. Die Vorstellung gibt das formale Bild, der Begriff das abstrakte - und die Idee das ideale. Denn die Idee Mensch — damit meinen wir wohl weder eine mögliche Vorstellung von einem Menschen[132]) noch den Begriff eines solchen, sondern die höchste Vollkommenheit und Erfüllung eines Menschen. Im Kind, im Krüppel, im Verbrecher ist gleichermaßen der Begriff Mensch realisiert; nicht aber die Idee Mensch. Diese Idee ist heute überhaupt nicht realisiert, sie zu realisieren ist vielmehr der Sinn und die Aufgabe des Menschengeschlechtes. So wie Goethe sagt: Die Menschheit ist der wahre Mensch. Die Idee wird auch nicht durch Vorstellungen oder Begriffe gewonnen, sondern der Begriff kann gewonnen werden wie aus den Vorstellungen, so auch aus den Ideen. Nach diesem Beispiel dürfen wir wohl mit Frohschammer definieren (E. S. 243):

„Vorstellung ist immer (geistig-sinnliche) formale Darstellung oder Abbildung des Dinges selbst in seiner ganzen Konkretheit, mit all seinen Vollkommenheiten und Mängeln, ist also forma repraesentativa . . . Vorstellung ist das Bild des unvollkommen realisierten Begriffes (quidditas)".

(Attensperger S. 108, 116): „Der Begriff ist die formalgeistige Einheit wesentlicher Merkmale aus gleichartigen Anschauungen oder Vorstellungen."

(E. S. 234) „Idee ist Vollkommenheitsbild und Gedanke, ist forma exemplaris . . . Idee ist Bild und Gedanke des Begriffes oder Wesens in seiner gottgewollten Realisierung (Ideal) oder das gottgedachte Vorbild dieser Realisierung."

Ohne weiteres ergibt sich daraus die Parallele zu den verschiedenen Wahrheitsbestimmungen Frohschammers. Die formale Abbildung des Dinges in der Vorstellung entspricht der formalen Wahrheit; der Begriff weist auf die objektiv-reale Wahrheit hin; und Idee und ideale Wahrheit geben die Uebereinstimmung ja schon im Wort. Von hier aus stützt sich auch, was wir oben behaupteten, daß die Wahrheitsbegriffe Frohschammers mit seinen Erkenntnisarten korrespondieren. Denn man wird wohl die Vorstellung als das Ergebnis der Sinneserkenntnis, den Begriff als das Prinzip der Verstandeserkenntnis und die Idee als das Wesen der Vernunfterkenntnis ansehen dürfen. Auch analog der Bemühung Frohschammers, zwischen objektiv-realer und objektiv-idealer Wahrheit zu unterscheiden,

[132]) Es wird hier natürlich abgesehen von der landläufigen Ausdrucksweise: sich von einem Menschen eine Idee machen — Vorstellung machen. Es handelt sich hier nicht um Sprachbequemlichkeiten, sondern um die Worte in ihrem ernsten, präzisen Sinn.

legt er hier großes Gewicht auf den Unterschied zwischen Begriff und Idee. Ein Unterschied, der umsomehr zu betonen sei, als die Philosophiegeschichte beide häufig miteinander vertauschte und gleichsetzte.[133])

Platon hat die Ideen zwar erkannt, aber die Begriffe verkannt. Aristoteles hat die Ideen Platons als Form und Wesen in den Dingen angenommen und damit eigentlich die Bedeutung der Begriffe erfaßt, aber dabei eben die Ideen in ihrer ursprünglichen Setzung außer Acht gelassen. Platons Irrtum wirkte in die gnostischen Systeme, der des Aristoteles in alle phantheistische Philosophie. Die Scholastik setzte Aristoteles fort, während die Mystik wieder an Platon erinnert. Im Allgemeinen blieb diese Auffassung bis auf Frohschammers Zeit herauf, wobei er selbst lediglich Kant und Schopenhauer ausnimmt, die wir deshalb, so wie sie Frohschammer auffaßte,[134]) zur Verdeutlichung seiner eigenen Anschauung zitieren wollen.

(Ph. S. 101 f.) „Kant hat „Idee" in einem eigentümlichen Sinne aufgefaßt, der auch von der ursprünglichen und eigentlichen Bedeutung des Wortes weit abweicht. Er nennt Gott, das Weltganze und die Seele, als substanzielles einheitliches Wesen gedacht — Ideen. D. h. er bezeichnet mit diesem Ausdruck den Inbegriff aller Realität oder Gott, die Welt als Ganzes und die Seele als substanzielle Einheit aller seelischen Tätigkeiten, weil diese drei Objekte nicht mehr in die sinnliche Wahrnehmung fallen, also nicht mehr erfahren, sondern nur gedacht werden können. Sie sind ihm daher zwar subjektive Gebilde und leitende, regulative Normen des Erkennens, gelten ihm aber nicht als objektive Realitäten oder konstitutive Momente des Denkens."

(a. a. O.) „Schopenhauer versteht unter Ideen das allgemeine Wesen der Dinge, das Gattungswesen, die Spezies, ja selbst das allgemeine, eigentlich abstrakte Wesen der physikalischen und chemischen Kräfte (oder Aktionen), deren reines, objektives, an sich seiendes Wesen im reinen Akte des Anschauens, in der selbstlosen ästhetischen Betrachtung erfaßt werde, wobei das reine Objekt und das reine Subjekt sich unmittelbar einigen, das Subjekt, in der Betrachtung sich selbst verlierend, seinen individuellen, egoistischen Charakter aufgibt."

Aristotelische Begrifflichkeit scheint hier sich fortzusetzen, doch finden sich auch wieder Anklänge an Platon. Diese ganze Unklarheit und Zweideutigkeit in der Auffassung von Begriff und Idee kommt am deutlichsten zum Vorschein in der Scholastischen Lehre von den Universalien, auf die wir, schon ihrer, wenn auch wieder wohl gegensätzlichen Bedeutung für Frohschammer wegen, kurz eingehen möchten.[135])

---

[133]) Hauptsächlich E. S. 234 f.; eine kurze Uebersicht gibt auch Attensperger S. 85 f.

[134]) Wie weit diese Auffassung richtig ist, soll hier nicht erörtert werden.

[135]) E. S. 238 f. — Th. S. 29 f.

b) universalia.

In der Auseinandersetzung der mittelalterlichen Philosophie zwischen dem Realismus, der das Wesen der Dinge in ihren allgemeinen Begriffen sieht, und dem Nominalismus, der das Wesen der Dinge in den Einzelwesen findet und die Begriffe nur als Benennungen auffaßt, bildete sich eine vermittelnde Ansicht heraus, der die bedeutendsten Scholastiker für sich gewann. Danach existieren die universalia, die Allgemeinbegriffe, in dreifacher Weise: einmal in unbedingter, absoluter Selbständigkeit und Wesenheit als die Urbilder und Vorbilder der Dinge und zwar im göttlichen Verstand: die universalia ante rem. Damit ist dem Realismus Rechnung getragen und auch der platonischen Ideenlehre (nur mit dem Unterschied, daß Platon die Ideen nicht im göttlichen Denken aufgehoben sein läßt). Aus den Dingen kann dann der menschliche Intellekt die Ideen wieder herausholen durch Abstraktion als Erkenntnisform der Dinge, als Abbilder der Dinge im menschlichen Verstand: die universalia post rem. Darin kommt der Nominalismus zur Geltung. Schließlich haben die Allgemeinbegriffe noch ein Dasein in den Dingen als das Form- und Wesen-Gebende, als das Sachprinzip der Wesenheit und Realität in den Dingen der bestimmten Art: Die universiale in re. Dadurch schließen sich die Scholastiker an Aristoteles an.

(Th. S. 30) „Die universalia post rem (in intellectu) sind die universalia ante rem (in mente divina), gewonnen durch Vermittlung der realen Nachbilder der letzteren in den Dingen, also durch die universalia in re."

(a. a. O. S. 33) „Während das universale ante rem (Idee in Gott) als Exemplar zu betrachten ist erscheint das Universale in der Verwirklichung im Einzelding oder in re als Exemplum, das universale post rem als Wiederherstellung jenes Exemplar im menschlichen Intellekt durch Befreiung (Abstraktion) vom Materiellen, Zufälligen, Individuellen."

So klar und harmonisch diese Lehre auch scheint, so große Schwierigkeiten findet Frohschammer darin.[136]) Diese drei Arten von Allgemeinbegriffen sind untereinander durchaus nicht identisch, die universalia ante rem sind etwas ganz anderes als die universalia in re, und diese wieder als die universalia post rem, und es ist eigentlich nicht abzusehen, wie sie dennoch zueinander in Beziehung treten sollen. Die universalia ante rem haben vor allem dazu beigetragen, Idee und Begriff zu vereinerleien. Sie werden zwar Ideen genannt, sind aber genau gesehen nichts anderes als was man unter Begriff zu verstehen hat. Die universalia in re, die dem aristotelischen eidos entsprechen, sind viel zu starr und unlebendig in sich, um wirklich ein Formprinzip, ein formendes

[136]) a. a. O. S. 20 f.

Prinzip abgeben zu können; diese Forderung ist erst erfüllt in der gestaltenden Potenz der Phantasie. Weiterhin stellt sich hier aber auch noch das Problem des Verhältnisses von Idee und Materie ein, wobei die Materie selbst wieder in ihrem Charakter des Nichtseins und zugleich des principium individuationis Schwierigkeiten bietet. Endlich führen die universalia post rem auf den Unterschied von species intelligibiles und sensibiles und beeinträchtigen die ursprüngliche Klarheit ebenso wie die Zwitterstellung (Idee-Begriff) der universalia ante rem.

Wirkliche Klarheit bietet nach Frohschammer eben nur die sorgfältige Unterscheidung vor allem von Begriff und Idee, wie wir sie oben aufgezeigt haben, und wobei der Ausdruck „Idee" für die Vorstellung von Worten aufgespart wird, die ein Seinsollendes bedeuten. Es sei hier noch einmal mit Frohschammers Worten wiederholt:

(E. S. 239 f.) „und doch ist es nicht gar zu schwierig, zu zeigen, daß zwischen Idee und Begriff ein sehr bestimmter Unterschied ist. Der Begriff „Mensch" z. B. ist realisiert auch in einem ganz unvollkommenen, talentlosen, verkrüppelten, sittlich verkommenen Menschen, wenn nur die grundwesentlichen Merkmale eines Menschen, ohne welche er aufhören würde, dieses bestimmt geartete Geschöpf zu sein, in ihm realisiert sind; aber die Idee des Menschen ist in einem solchen nicht realisiert, das ist erst dann der Fall, wenn der Mensch so entwickelt ist, wie es dem Willen Gottes gemäß sein soll, wenn es so ist, wie Gott ihn will und wollend denkt, [137]) dasselbe ist der Fall bei allen übrigen Gebilden, seien sie belebt oder unbelebt; wenn die wesentlichen Merkmale in einer realen Einheit verbunden, gesetzt sind, so ist damit nur der Begriff realisiert, die Idee aber nur der Potenz, nicht der vollen Aktualität nach; dieses letztere ist erst dann der Fall, wenn nicht blos das allgemeine Wesen überhaupt gegeben, sondern wenn es zu vollkommenster Form, Tätigkeit oder Ausgestaltung gekommen ist".

c) Begriff und Phantasie.

Wir können diese Kontoverse: Begriff-Idee nun wohl verlassen, um uns wieder ganz dem Begriff allein zuzuwenden, dessen Wesen ja jetzt völlig klar geworden sein dürfte. Wir stellen noch einmal fest:

(Attensperger S. 108, 116). „Der Begriff ist demnach die formal-geistige Einheit wesentlicher Merkmale aus gleichartigen Anschauungen oder Vorstellungen."

Diese Definition ist nun allerdings nicht gebildet an der Gegenüberstellung von Begriff und Idee oder von Begriff und Vorstellung, wenn es sich auch gegen beide deutlich abgrenzt, sondern an der Beobachtung, wie es zu Begriffen kommt. Wir möch-

[137]) Dazu gibt Frohschammer die Anmerkung: „Vom Bösen, Nichtseinsollenden, Verkehrten kann man daher wohl Begriffe bilden, Ideen aber nicht haben, denn das ist gerade das Ideewidrige."

ten deshalb auch kurz noch auf die Begriffsbildung zu sprechen kommen, schon weil dies hinweist auf das Verhältnis von Phantasie und Begriff. Die ursprüngliche Begriffsbildung[138]) war wohl eine empirische, bei der eine Anschauung oder auch nur Bezeichnung eines bestimmten Gegenstandes allmählich erweitert wurde zur Allgemeinheit, zur Bezeichnung der ganzen Anzahl der gleichen Gegenstände, indem die verschiedenen Vorstellungen der Konkretheit und Zufälligkeit entkleidet und miteinander verschmolzen wurden. Die ursprüngliche Einheit wird zu einer Summe von Gegenständen oder genauer: die ursprüngliche Einheit des einen Gegenstandes wird zur Einheit, unter die nun viele gleichartige Gegenstände fallen. Das ist aber ein Prozeß, der vom Sinnlichen, konkreten zum Geistigen, Abstrakten vorschreitet, eine gewisse Entsinnlichung oder Abstraktion.

(Ph. S. 84). „Die Abstraktion besteht bekanntlich darin, daß die gleichen, wesentlichen Merkmale der konkreten Dinge oder niederer Begriffe festgehalten und zur Einheit des Gedankens eben des höheren, abstrakten Begriffes verbunden werden. Ein Begriff, der dann jene Dinge insgesamt als seinen Umfang unter sich hat, während seinen Inhalt die gemeinsamen, gleichen, wesentlichen Merkmale bilden, die nach dem Fallenlassen der unwesentlichen, zufälligen Merkmale für den Gedanken übrig bleiben".

Von der ursprünglichen Begriffsbildung unterscheidet Frohschammer die wissenschaftliche, die natürlich auch letztlich auf Abstraktion hinausläuft, aber erst nachdem vorher durch Reflexion die Gegenstände besonders zu Bewußtsein gebracht und durch sorgfältige Vergleichung auf ihre Gemeinsamkeit geprüft sind.

(Attensperger S. 107) „Wissenschaftlich wird ein Begriff dadurch gebildet, daß das Denken, bezw. der Verstand sich auf eine Klasse von Gegenständen richtet, um sie in ihren wesentlichen Eigenschaften zu erkennen (Reflexion). Diese Gegenstände werden miteinander verglichen. Das allen Gemeinsame wird festgehalten, das nicht Gleiche wird fallen gelassen und das Gleiche als das Wesentliche zur Einheit eines Gedankens verbunden; letzterer ist der Begriff. Zur wissenschaftlichen Begriffsbildung gehören also reflexio. comparatio und abstractio; das Resultat ist der conceptus."

Die ursprüngliche, wie die wissenschaftliche Begriffsbildung ist natürlich zunächst vollständig abhängig und bestimmt durch die Erkenntniskraft, durch die Denkkraft, im Unterschied zur Wahrnehmung — aber nicht im Unterschied zur Phantasie, denn das Denken selber ist ja nur das subjektiv gewordene rationale Moment der objektiven Phantasie. Aber man braucht gar nicht erst auf die objektive Phantasie zurückzugreifen, um daraus das Denken und dann Begriffebilden abzuleiten: Der Vorgang der

[138]) Ph. S. 84—85 Anmerkg. S. 111 — Attensperger 107 f.

Abstraktion selber ist unmittelbar auch durch die (subj.) Phantasie bestimmt und zwar in dreifacher Weise:

(Ph. S. 85). „So erscheint also schon bei der Abstraktion, dem Begriffebilden, Entsinnlichen, Vereinfachen, die Phantasie als besondere Seelenfähigkeit allenthalben in der wichtigsten Funktion: Das Material bietend, die Tätigkeit des abstrahierenden Verstandes leitend, das endliche Produkt seiner Form und Einheit nach hervorbringend."

Muß überhaupt schon durch die objektive Phantasie die ganze Erscheinungswelt als Erkenntnis-Gegenstand geschaffen sein, — also insofern „Material" der Begriffsbildung im allergröbsten Sinn — so betätigt sich die subjektive Phantasie darin, daß sie von den objektiven Gestaltungen innere Bilder entwirft, durch welche Tätigkeit der Verstand überhaupt erst die Möglichkeit hat, besinnlich, vergleichend, abstrahierend vorzugehen. Die reproduzierende Einbildungskraft muß die Dinge oder vielmehr die Anschauungen und Vorstellungen der Dinge ins Bewußtsein bringen, ehe der Verstand abstrahieren kann. Die Einbildungskraft läßt dann auf das Eigentümliche der Dinge sehen; sie schafft beim Vergleichen aus den verschiedenen Merkmalen, in denen die einzelnen Dinge übereinstimmen, das Gemeinsame, aus dem Vielen das Eine; diese so gewonnenen Teilbegriffe faßt sie dann wieder gemäß ihres synthetischen Grundwesens zu einem einheitlichen Gedanken zusammen, dem Begriff.

(Ph. S. 85) „Der Begriff ist insofern seiner einheitlichen Form nach wesentlich ein Gebilde der Phantasie, geschaffen aus den durch Analyse der Vorstellungen gefundenen gemeinsamen Merkmalen, die einheitlich für den Geist gestaltet werden müssen". Beachtenswert ist besonders, was Frohschammer dem noch hinzufügt. „Geschaffen durch die bildende Phantasie auch deshalb, weil die Begriffe als solche nur in der Seele selbst existieren, nicht objektiv oder in der realen Außenwelt; sodaß sie nicht in die Seele blos aufgenommen werden können, sondern zwar den Bestandteilen nach in ihr empfangen, aber dann als einheitliche Gedankengebilde aus ihrer schaffenden Potenz geboren werden müssen (conceptus)".

Diese Bemerkung scheint wieder unsere Annahme zu stützen, wonach Frohschammer der Ansicht ist, daß die Begriffe nicht ausschließlich durch Abstraktion der Sinneswahrnehmungen gewonnen werden; sondern in der Seele scheint schon irgendwie der Begriff zu leben und gewissermaßen nur darauf zu warten, durch die entsprechenden Wahrnehmungen auch geweckt zu werden, unter bestimmten Verhältnissen sich mit der Wahrnehmung zur Erkenntnis zu verbinden. Und ist es all zu kühn, darin auch weiter noch Platons anamnesis angedeutet zu finden, als seien diese potentiellen Begriffe in der Seele wie ein fernster Abglanz der Ideen, quae sunt in mente divina, von denen sie

einst vielleicht wußte, da sie noch selbst war in mente divina? Diese Vermutung ist ja an sich nicht wesentlich, aber sie würde beitragen dazu, Frohschammers Neigung zum Platonismus weiter zu erweisen.

d) Urteil und Phantasie.

Die Begriffe sind die letzten Bestandteile des Urteils. Das Urteilen ist die Fundamentaltätigkeit des Verstandes.[139]) Diese Behauptung erweist sich bei näherem Zusehen folgenschwerer, als es zunächst den Anschein haben könnte. Sehr wichtig ist da eine Bemerkung bei Attensperger: (S. 125) „Das Urteil stellt sich bekanntlich in einem Satz dar. Umgekehrt aber ist nicht jeder Satz schon ein bestimmtes Urteil. Im Grunde freilich kann kein Denken stattfinden ohne Urteilen. Sage ich z. B.: ich sehe etwas, so ist das eigentlich kein Urteil, sondern eine Tatsache, doch ist es auch wieder ein Urteil. Dieses eigentümliche Verhältnis kommt allerdings für die Logik weniger in Betracht".

Dem liegt wohl die Meinung zu Grunde: (um bei dem gegebenen Beispiel zu bleiben) da ist ein Mensch; da ist ein Gegenstand; dieser Gegenstand wird von diesem Menschen wahrgenommen; das ist eine Tatsache. Will dieser Mensch selber diese Tatsache zum Ausdruck bringen, so wird er sagen: ich sehe etwas. Damit hat er denkend diese Tatsache für sich festgestellt. Das ist die eine Seite. Auf der anderen Seite hat aber in dem Denken selber, wenn auch unbewußt eine Reihe von Urteilen stattgefunden. Indem ich über die Welt, über irgend ein Objekt denke, sehe ich mich als Subjekt diesem Objekt gegenüber. Aus der Fülle dieser Objekte löse ich eines heraus, um es besonders zu betrachten. Mit diesem Objekt setze ich mich in Beziehung. Und zwar aus den möglichen Wahrnehmungen heraus, durch die Gesichtswahrnehmungen usw. d. h. bei dem Denkakt scheint wirklich ein verschiedentliches „Teilen" „Ur-teilen" vorzuliegen (Subjekt/Objekt-Gegenstand seine Umgebung—usw.). Dürfen wir diese Ausdeutung Frohschammer unterstellen, so scheint er uns sehr an Wundt zu erinnern, der das Urteil, als die vornehmlichste Denktätigkeit, auch als ein Ur-teilen, ein Trennen, ein Sondern bezeichnet. Wie weit davon freilich Frohschammer selbst von anderen abhängig oder selbstständig war, können wir nicht beurteilen. Nach dieser Anschauung ist dann auch schon das Begriffebilden eine Art Urteilen und es würde für diese Art Urteil in seinem Verhältnis zur Phantasie natürlich dann dasselbe gelten, was wir oben schon darüber feststellten.

Urteil nun definiert Frohschammer in der verschiedensten Weise.

---

[139]) Ph. S. 489.

(Attensperger S. 110, 120) „Unter Urteilen versteht man diejenige Verstandestätigkeit, durch welche zwei Gedankenelemente in ein logisches Verhältnis zueinander gesetzt werden."

„Das Urteil besteht darin, daß zwei Gedankenelemente in ein logisches Ver-Verhältnis zueinander gesetzt werden und zwar in das Verhältnis der Uebereinstimmung oder des Widerspruchs".

„Das Urteil besteht darin, daß ein Begriff (Gedankenelement) unter den Umfang eines anderen Begriffes subsumiert wird". [140])

Das Urteilen besteht darin, daß von einem Gedankenelement als Subjekt ein anderer Begriff als Prädikat ausgesagt wird".

„Das Urteil besteht in der unmittelbaren Bestimmung eines Begriffes durch einen anderen, eines Subjektes durch ein Prädikat."

(Der Nachdruck dieser letzten Bestimmung beruht auf dem Begriff der Unmittelbarkeit; denn dadurch unterscheidet sich das Urteil vom Schluß, der die mittelbare Bestimmung eines Begriffes durch einen anderen ist.) Alle diese Bestimmungen haben letztlich das gemeinsame, daß man beim Urteil drei Elemente unterscheiden kann: das Subjekt, das Prädikat und die Verbindungsformen oder kopula.[141])

Diese drei Elemente eines Urteils stehen nun wieder zur Phantasie in intimer Beziehung.[142]) Wie oben beim Begriff betätigt sich die schaffende Seelenkraft zunächst darin, die beiden ersten Elemente: Subjekt und Prädikat in das Bewußtsein zu bringen und sie in ihrer Beziehung zu einander festzuhalten. Vor allem aber ist sie für die Verbindung dieser beiden Elemente von großer Bedeutung, und zwar wieder in ihrem synthetischen Charakter.

Denn sie schafft ein Abbild des Verhältnisses zwischen beiden, wenigstens wenn es sich um ein Erfahrungsurteil handelt, d. h. um das Abbilden eines objektiv-realen Verhältnisses. Bei reinen Denkurteilen, bei apriorischen (synthetischen wie analytischen) Urteilen ist sie an und für sich in jeder Weise bildend als gestaltender und Verhältnis bestimmender Geistesakt.

(a.a.O.) „Ein Geistesakt, der ja sogar durch die Formen des Raumes, durch äußerliche Gestaltung mittels der Kreise dargestellt werden kann, deren Ver-

[140]) Hier zeigt sich Frohschammer als Vertreter der Subsumtionstheorie.

[141]) So auch z. B. in der Bestimmung von Pfänder (Logik S. 136). Die wir verkürzt wiedergeben: Ein Urteil ist eine sinnvolle, entfaltete Einheit von mindestens drei Begriffen, in der ein Subjektsbegriff Gegenstände eines bestimmten Umkreises zu unterliegenden Subjektsgegenständen macht; in der dann weiter ein Kopulabegriff etwas auf den Subjektsgegenstand hinbezieht und zugleich in einer zweiten, dieser Hinbeziehungsfunktion übergelegten Behauptungsfunktion das durch den Prädikatsbegriff gemeinte behauptet und damit den Anspruch des Urteils auf Wahrheit des Urteils selbst und aller in ihm implizierten Urteile macht."

[142]) Ph. S. 87.

hältnis zueinander eben die psychische Operation des Urteils darstellt, welche durch die Bildungskraft bewerkstelligt werden - wenn auch bei größerer Uebung nicht ausdrücklich, sondern nur in abgekürzter oder durch geläufige Formeln ersetzter Weise. Das Wesentliche des Urteils ist immer die Darstellung (Abstrakt: die Behauptung) des Enthaltenseins einer Vorstellung unter einem Begriff oder eines niederen Begriffes unter einem höheren, des konkreteren unter einem allgemeineren, ganz oder teilweise (bei übergeordneten oder disparaten Begriffen), Verhältnisse von Begriffen, die sich anschaulich durch das Verhältnis der ihnen entsprechenden Kreise darstellen lassen."

c) Schluß und Phantasie

Dies trifft ohne weiteres auch für den Schluß zu. Denn der Schluß ist gewissermaßen nur ein komplizierteres Urteilen. Während beim Urteil direkt aus der Erfahrung geschöpft wird oder aus dem Begriff unmittelbar abgeleitet, stützt sich der Schluß schon auf solche Urteile, die er damit voraussetzt, um zu einem dritten Urteil zu kommen, das aus den beiden anderen gewonnen werden soll.

(Attensperger S. 125 f.). „Der Schuß ist gewissermaßen eine Gleichung. Aus dem Verhältnis zweier Begriffe zu ein und demselben dritten wird das Verhältnis der beiden Begriffe zueinander erkannt."

Sodaß Frohschammer a. a. O. die Definition gibt:

„Der Schluß besteht in der mittelbaren Bestimmung des Verhältnisses zweier Begriffe zueinander durch Vermittlung eines dritten."

Das logische Verhältnis zweier Begriffe zueinander kann also nur mittelbar durch Vermittlung eines dritten Begriffes bestimmt werden. Diese drei Begriffe und drei Urteile und ihr Verhältnis zueinander können ebenfalls wieder durch Kreise dargestellt werden.[143]) Es ist dann hier Stück für Stück dasselbe wie beim einfachen Urteilen oben in Bezug auf das Verhältnis zur Phantasie; denn die beiden Begriffe, die beiden Urteile, die miteinander in Beziehung treten sollen, die selbst der Phantasie mit ihre Entstehung verdanken, werden ja nur durch ein neues Urteil miteinander verbunden, das die gleiche Phantasietätigkeit auslöst und voraussetzt.

Alle diese Denkprozesse wie sie in Begriff, Urteil und Schluß sich darstellen, fußen letztlich auf den Grundgesetzen des Denkens (und Seins), lauter logische Operationen, die nur das Aeußerliche, sozusagen Leibliche, Organische des logischen Geistes selbst bilden, das durch sie sich offenbart. Das Verhältnis der Grundgesetze des Seins und Denkens wurde anderen Orts schon aufgezeigt. Sodaß wir nun mit Frohschammer zusammenfassen und damit zum Folgenden, der Darstellung seiner Kategorienlehre überleiten dürfen:

[143]) Ph, S. 88.

(Ph., S. 89 f. Anmerkung 1) „die Phantasie ist also bei den logischen Operationen nicht blos dadurch beteiligt, daß sie, wie die Scholastik und Aristoteles behauptete, die Bilder, Phantasmata für den intellectus (agens) darbot, damit dieser das Wesentliche davon in seinem Lichte zu erkennen vermöchte. Vielmehr sind auch die logischen Gebilde, Begriffe und Urteile selbst von der Phantasie geschaffen, gebildet ihren Elementen (Begriffen) und ihren Funktionen und Formen (Urteilen) nach; werden also in ihrem Verhältnis zueinander geschaut, nach bestimmten Gesetzen innerlich, geistig gestaltet. Denn da Begriffe und abstrakte Urteile in der Objektivität als solche nicht bestehen, so müssen sie im Geiste selbst geschaffen werden aus seiner lebendigen, bildenden Kraft stammen. — Uebrigens ist damit allerdings, wie schon angedeutet, das eigentlich rationale Moment bei den logischen Opetationen noch nicht erfaßt und erklärt, sondern mehr nur die ausführenden Mittel und das Aeußerliche, sozusagen Leibliche, Organische dabei. Der logische Geist ist aber allem immanent und scheint unfaßbar und wie unintelligibel zu sein; eigentlich aber ist es doch nichts anderes als das Gesetzliche dabei, welches in der Bildungspotenz das Leitende ist und im Bewußtsein als Rationalität und Evidenz erscheint. Die Momente desselben sind also: das Licht des Bewußtseins und der Evidenz (Einleuchtens), sowie das (logische) Gesetz (Notwendigkeit), welche die logische Fähigkeit oder Kraft konstituieren im Verein mit jenen allgemeinen Formen oder Gesichtspunkten der Betrachtung, die als Kategorien und für höhere ideale Wahrheit als Ideen bezeichnet werden".

Von den Ideen wird erst bei der Darstellung der idealen, der Vernunfterkenntnis zu reden sein. Auf die Kategorien müssen wir aber nun im Folgenden eingehen.

4. Die Kategorien und Phantasie.

Die Kategorien leitet Kant, aus den vier Arten von Urteilen ab, die von der formalen Logik[144]) unterschieden werden ab. Sie sind die Stammbegriffe des Verstandes, des Denkens. Während Aristoteles auch das „Wo" und „Wenn", also Raum und Zeit zu den Kategorien zählte, schied er diese aus der Kategorientafel aus als Formen der sinnlichen Anschauung.

Die Kategorien teilte er dann, wie schon gesagt, ein analog der logischen Einteilung der Urteile und gewann dadurch vier Gruppen von je drei Stammbegriffen. Diese Stammbegriffe sind apriorischer Besitz des Verstandes, d. h. sie gehen jeglicher Erkenntnis logisch voraus. Die Erkenntnis besteht nun darin, daß durch die Sinne, die sinnlichen Anschauungsformen, unserem Geist das Material geboten wird, das er dann nach den Kategorien verknüpft und in wissenschaftliche Form bringt. Diese Verbindung aber der Sinnlichkeit und zwar der sinnlichen Anschauungsform der Zeit, mit den Stammbegriffen läßt Kant bewirkt werden durch die produktive Einbildungskraft, durch ihre Eigentümlichkeit zugleich sinnlich wie geistig zu sein.

[144]) Ph. S. 92 — Attensperger S. 60 f.

(Ph. S. 97) „Kant hat offenbar angenommen, daß die produktive Einbildungskraft das eigentlich Bewegende in allem Denken, bei allem Gebrauch der Kategorien sei, daß sie als geheime Künstlerin wirke, die Leben und Wirksamkeit in die Verstandesbetätigung durch Verwendung der Kategorien bringe."

Fichte[145]) gestaltete dann diese Kantische Kategorienlehre weiter indem er die Kategorien aus der Tathandlung des Sichselbstsetzens ableitete. Erkennen wie Erkanntes wird durch die Denktätigkeit produziert. „Bei Fichte ist demnach die Rolle der produktiven Einbildungskraft noch bedeutender als bei Kant. Hegel [146]) läßt die Kategorien aus der dialektischen Bewegung des Geistes hervorgehen, ohne dabei, nach Frohschammer, die Rolle der Einbildungskraft genügend zu berücksichtigen.

(Ph. S. 97) „Daß die produktive oder reproduktive Einbildungskraft dabei im Spiel sei . . . wird nicht bemerkt oder nicht erkannt. Und doch ist es die Immagination, welches dieses großartige Begriffsspiel treibt und das System gestaltet. Die Kategorien und die Dialektik, das Ineinanderspiel derselben sind Werk der Phantasie. Wenn Sein und Nichts, womit die Logik beginnt, um durch deren Synthese das Werden zu gewinnen, das Entstehen und Vergehen usw., obwohl beide nichts Wirkliches, objektiv Reales sind, — doch Existenz haben, so verdanken sie diese nur dem bildenden, schaffenden Moment im Denken, der Einbildungskraft. Und wenn aus ihnen die Kategorie Werden hervorgeht, so verdanken sie dies nicht ihrer beiderseitigen Fruchtbarkeit, sondern nur der treibenden, bildenden Kraft der Phantasie."

Frohschammer selber will sich nun wieder mehr an Kant anlehnen, insofern auch er zunächst unterscheidet zwischen Raum-Zeit einerseits und den Kategorien andererseits. Ueber Zeit-Raum sagt Frohschammer bei Attensperger (S. 154): „Raum und Zeit sind die allgemeinen Formen alles Seins und Geschehens. Raum ist die reale Möglichkeit des räumlichen Seins und seiner Verhältnisse, nämlich der Entfernungen . . . Zeit ist die Möglichkeit der Dauer und der Aufeinanderfolge."

Dazu fügt Frohschammer in seinem Hauptwerk (S. 91) noch bei: „Die Synthese der Sinneswahrnehmung geschieht durch die produktive Macht der Sinne auf Grund des Raumes; die Synthese der Urteile (innere Wahrnehmung) geschieht auf Grund der Zeit durch die Einbildungskraft. Beide Synthesen durch dieselbe Potenz, nämlich die Einbildungskraft . . Beides sind im Grunde Anschauungen: äußere durch die Sinne im Raum, innere durch die Einbildungskraft in der Zeit".

Von den Kategorien, deren er bei Attensperger[147]) sieben als die hauptsächlichsten aufzählt (nämlich Sein, Beschaffensein, Kausalität, Möglichkeit / Unmöglichkeit, Notwendigkeit / Zufälligkeit, Endlichkeit / Unendlichkeit, Zweckmäßigkeit) bezeichnet er als die wichtigsten[148]): Sein, Ursache und Möglichkeit. Die all-

[145]) Attensperger S. 63 f.
[146]) Attensperger S. 65.
[147]) Attensperger S. 66.

gemeinste und zugleich auch grundlegende Kategorie ist Sein schlechthin, so leer sie auch erscheint. Denn alles Dasein, alles Existierende muß eben ein Sein haben, muß zuerst die Kategorie Sein realisieren. Im Denken ist sie ebenso fundamental, als jedes Denken, insofern es denkt, von dieser Kategorie Gebrauch macht, auch ehe man noch ein Bewußtsein davon hat. Die Kategorie Ursächlichkeit, die dem Werden entspricht, ist vielleicht überhaupt die wichtigste. Sie setzt das Sein voraus. Sie entspringt aber nicht aus dem Sein — dann wäre sie ja nicht mehr Kategorie, Stammbegriff — sondern ist selbst dem menschlichen Geist unmittelbar immanent. Entwickelt und zum Bewußtsein gebracht wird sie durch die Erfahrung. Diese lehrt, daß der Geist selbst die Ursache der menschlichen Tätigkeit ist.

(Attensperger S. 76) „Daß die Kategorie Ursächlichkeit im menschlichen Geiste begründet ist, geht daraus hervor, daß, wenn man einmal eingesehen hat, daß nichts ohne Ursache sein kann, man es nicht mehr nicht einsehen kann; (allerdings kann es lange dauern, bis diese Einsicht ins Bewußtsein kommt)."

Eng verbunden mit dieser zweiten Kategorie ist die dritte: Möglichkeit und Unmöglichkeit. Denn sie entscheidet, ob die Kategorie der Ursächlichkeit überhaupt zur Wirkung kommen kann. Daher ist sie auch wieder mit der Kategorie Sein aufs engste verknüpft, insofern im Sein die Möglichkeit zum Werden liegt. Mit andern Worten: Diese drei wichtigsten Kategorien hängen untereinander wesentlich zusammen.

(Ph. S. 94) „Aus der Ursächlichkeit, welche nur das Sein zur Grundlage haben kann, geht wieder ein Sein, das Gesetze, als die Wirkung hervor, als realisierte Möglichkeit, die in der Ursache als blose potenz, blose Möglichkeit ruht."

Wie verhält sich nun die Phantasie dazu? In Bezug auf Raum und Zeit[149]) ergibt sich aus obigem, daß sie für das Bewußtsein (bei Anschauung, Vorstellung usw.) stets Produkte der Bildungspotenz des Geistes sind. Sie sind Tätigkeitsweisen und lebendige Fähigkeiten des Geistes, ähnlich wie bei Kant, aber nicht als lediglich subjektive Phänomene, nicht nur Formen des menschlichen Geistes.

In Bezug auf Kategorien kann man drei Fragen stellen: 1. Woher kommen eigentlich überhaupt die Kategorien? 2. Wie werden diese Kategorien uns bewußt? 3. Wie vollzieht sich die Anwendung der Kategorien bei der Erkenntnistätigkeit?

Frohschammer betont verschiedentlich, daß die Kategorien durchaus nicht aufzufassen seien als starre, feste Formen, die fix

[148]) Ph. S. 93 f.

[149]) Ph. S. 93.

und fertig dem denkenden Geist eingebildet wären, sondern daß sie lediglich die Art und Weise seiner Betätigung bilden, und sich dadurch wieder als Geschöpfe der gestaltenden Phantasie erweisen.

(Ph. S. 95) „Sie sind also Produkt der Bildungskraft, Phantasie, zum Behufe des Denkens der Beziehung der Gesetze des Denkens auf die realen Objekte oder der Betätigung der rationalen, rationalgesetzlichen Natur des Geistes gegenüber den Erkenntnisgegenständen. Sie, die Kategorien selbst, sind diese Produkte und Werke der Phantasie oder Einbildungskraft, nicht blos ihre Anwendung auf den Erkenntnisstoff."

Fragt man nach dem Ursprung der Kategorien, so wird man auf die Gestaltungsmacht der Phantasie verwiesen, die das Sein mit immanenter Gesetzmäßigkeit gebildet und begründet hat, die selber das Werden, die Potenz zum Werden ist und damit ohne weiteres auch die Kategorie der Möglichkeit setzt. Darum bezeichnet sie Frohschammer auch als die eigentliche Grundkategorie des denkend-bildenden Geistes, das heißt ihr Wesen oder ihre Bildungskausalität selber, „aus welcher unmittelbar das Bewußtsein von Ursächlichkeit und Kraft hervorgeht; worin aber auch zugleich die Kategorie Sein sowie Möglichkeit mitgegeben ist." (Ph. S. 95).

Aus dieser Anschauung heraus löst sich auch die zweite Frage. Die Kategorien sind dem Geist immanent oder weniger dem Geist als der Art, wie er sich betätigt. Damit fällt einmal die Schwierigkeit weg zwischen Kategorien und Anschauung die Verbindung zu schaffen. Zum Andern ergibt sich von selbst, daß die Kategorien uns erst dann und insoweit zum Bewußtsein kommen, als unser Geist tätig ist. Das kleine Kind weiß noch nichts von Kategorien. Und doch, sobald es zu denken anfängt, denkt es in den Kategorien (indem es die subjektive Phantasie durch den subjektiven Verstand ablöst). Die Kategorien werden unbewußt angewandt, werden in der Anwendung wahrgenommen und entdeckt und kommen so allmählich zum klaren Bewußtsein.

(Ph. S. 95) „d. h. die innere Natur offenbart sich an sich und vor sich selbst nur durch Wechselwirkung mit der objektiven Welt, durch Erfahrung und durch die dadurch angeregte Selbstkraft und Selbstbeobachtung."

Ebenso ergibt sich aus der Annahme, wonach die Phantasie die Grundlage und Voraussetzung aller Kategorien ist, daß die Phantasie in der Anwendung dieser Kategorien beim Denken und Erkennen ebenfalls eine wichtige Rolle spielt. Im Einzelnen sagt Frohschammer dazu folgendes:

(Ph. S. 95f.) „Das Sein an sich, als Kategorie, existiert in Wirklichkeit nicht, sondern nur im Denken und für dieses. Es muß demnach als diese allgemeine Form selbst vom Geiste gebildet werden und in ihm Realität erhalten, wie das Nichts. In der Kategorie der Kausalität faßt die Einbildungskraft ihr eigenes

Wesen, d. h. Wirken in eine bestimmte Form, die freilich auch aus dem Objektiven erkannt wird, weil die eigene Bildungspotenz eben zur Aktualität gekommen ist durch Nachbildung des Objektiven mit seinen Verhältnissen, seinem Wirken und Werden. Bei der Anwendung derselben wird durch die Phantasie der nicht sichtbare, geheime Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung nachgebildet und zum Bewußtsein gebracht, sodaß sie das Verhältnis, das Band zwischen beiden, dem Vorher und dem Nachher schafft im Denken und dies Verhältnis zur Offenbarung, zur Erkenntnis bringt als bestehend auch im objektiven Sein. Zugleich aber werden durch den Notwendigkeitsgedanken der Kausalität gleichsam die Fäden dieser Kategorie zum Gesetz umgewandelt, rückwärts in die Ewigkeit gezogen, insofern nämlich immer und ewig, was wird und sich ändert, eine Ursache des Werdens und der Veränderungen haben muß. Ebenso ist es bei dem Sein in Verbindung mit Kausalität, aus welchem folgt, daß immer und ewig etwas gewesen ist, weil, wenn einmal nichts gewesen wäre, auch jetzt noch nichts sein könnte, da nichts eben nichts hervorbringen, aus nichts auch nichts werden kann. — In der Kategorie Substanz, gestaltet sich die Einbildungskraft, ein Wesen, das in sich selbst besteht, nicht an oder in einem Anderen, das seine Existenz in seiner Essenz hat, bei welchem Dasein (in aller Zeit) und Wesen unmittelbar eins oder identisch sind. Diese Kategorie hat zwar in der empirischen Wissenschaft nur relative Anwendung, da das verborgene Wesen der Dinge nicht unbedingt erkannt werden kann; indes wird sie doch Fundament eines unbedingt gültigen Schlusses für alle Zeit (für die Zukunft), der wieder vermittelt wird durch dieselbe geistige Gestaltungskraft: daß nämlich das Substanzielle unvergänglich sei, weil Wesen und Existenz zusammenfallen und nichts gedacht oder eingebildet werden kann, was in solchem Falle die Existenz (d. h. ohne ein Wunder) aufheben könnte."

5. Die Methodenlehre und die Phantasie.

Aus den bisherigen Erörterungen wird man ohne weiteres folgern dürfen, daß die wissenschaftliche Methode in ähnlicher Weise mit dem Wirken der Phantasie verbunden ist. Die Abstraktion und ihre Bedingtheit durch die Phantasie wurde ja schon oben erwähnt bei der Begriffsbildung. Wir möchten hier nur noch einmal das Grundsätzliche wiederholen: Die Abstraktion besteht darin, daß der Verstand eine Reihe von Gegenständen ins Auge faßt, reflektiert, die er dann untereinander vergleicht, das Gemeinsame daran festhält, das Verschiedene fallen läßt, und so aus Wahrnehmung und Vorstellung heraus das Wesentliche der Objekte zur Einheit des Gedankens zusammenfaßt, zum Begriff bildet. Sowohl bei der Reflexion dabei wie Vergleichung wie schließlichen Abstraktion ist wesensmäßig die Phantasie beteiligt.

a) Induktion.

Aehnlich verhält es sich bei der Induktion,[150]) die sich überdies gegen die Abstraktion gar nicht scharf abgrenzen läßt. Beide

[150]) Ph. S. 111 f. — Attensperger S. 136 f.

gehen vom Empirischen, Konkreten, Einzelnen aus, um zu einem Allgemeinen zu kommen. Frohschammer unterscheidet so, daß das eine Mal bei der Abstraktion vereinfacht wird; es wird nichts Neues gefunden, sondern nur das Gegebene auf das Wesentliche zurückgeführt; das andere Mal, bei der Induktion, wird auf Grund des schon Vorhandenen nach Neuem geforscht. Dort ist die Geistesoperation das Urteilen, hier das Schließen. Durch die Induktion sucht man die Regel oder das zugrunde liegende Gesetz zu finden, das als Ursache das Geschehen und die Erscheinung hervorruft. Dies geschieht zunächst durch einfache Wahrnehmung, d. h. absichtslose, unmittelbare Erfahrung, und durch Beobachtung, sei es nun dessen, was die Natur von selbst bietet, oder dessen, wozu der Mensch künstlich die Bedingungen herstellt, also durch das Experiment, d. h. also durch absichtliche und künstliche Erfahrung. Bei diesem ganzen Prozeß spielt die Phantasie eine sehr große Rolle. Denn die nichtforschende Erfahrung liefert selten auch die Ursachen und Gesetze, die in den Dingen wirken oder zum mindesten nur unvollständig, sodaß Verstand und Einbildungskraft wirksam werden müssen. Das Verhältnis von Wahrnehmung und Phantasie haben wir oben schon erörtert. Beobachtung und Experiment erfordern in noch höherem Maße die Tätigkeit der Phantasie, neben der der Sinne und des Verstandes, „denn es ist dabei ebenso Kunst- wie Forschungsgeist notwendig." Die Beobachtungen müssen dann ähnlich wie bei der Abstraktion zusammengeschaut werden, nun aber nicht auf Aehnlichkeit oder Verschiedenheit, sondern auf die innere Abhängigkeit und Gesetzmäßigkeit hin.

(Ph. S. 112 f.) „Das Endresultat des induktiven Verfahrens ist stets mehr oder weniger durch Intuition, durch zusammenschauende, lückenergänzende, schöpferische Phantasietätigkeit gewonnen. Die schöpferischen Kombinationen, Zusammenschauungen oder Voraus- und Rückwärtsschauungen der Phantasie haben im Gegensatz zu den strengen Verstandesschlüssen den Schein des Willkürlichen, Zufälligen, daher Erfindungen leicht dem Zufall zugeschrieben werden, insofern man sie einer lebhaften, schöpferischen Phantasie verdankt."

b) Deduktion.

Das gerade Gegenteil zur Induktion ist die Deduktion.[151]) Hier wird vom Allgemeinen ausgegangen um das Besondere daraus abzuleiten, vom Wesen zu den Eigenschaften, von der Ursache zur Wirkung, vom Gesetz zu den Erscheinungen usf. Mehr als bei der Induktion ist hier der Verstand tätig; dort stand gewissermaßen der Verstand im Dienste der Phantasie, hier steht die Phantasie im Dienste des Verstandes. Im Gegensatz zur Abstrak-

[151]) Ph. 113 f. — Attensperger S. 145 f.

tion, gleich Generalisierung, ist die Deduktion eine Art Generationsprozeß. Daß nun hier so wesentlich der Verstand das Bestimmende ist, setzt keinen Gegensatz zur Phantasie. Wir haben schon oben gezeigt in welchem Verhältnis Frohschammer den Verstand zur Phantasie genommen wissen will, als die rationale Seite der objektiven Phantasie, gleich objektiver Verstand, der dann selber zum subjektiven geworden ist. Aus diesem Verhalten heraus wird bei der Deduktion

(Ph. S. 115 f.) „in strenger logischer Entwicklung, in denknotwendiger Konsequenz das darin (im Allgemeinen, in den höchsten Begriffen und Urteilen) enthaltene in all seine Momente entfaltet. Den Inhalt, die sachlichen Momente muß allerdings die geistige Gestaltungskraft bieten und ebenso die Gedankenbewegung selber produzieren; das Leitende dabei aber, das Logische, das rationale Momont, der beherrschende Geist ist der Verstand, der über Konsequenz, Uebereinstimmung, Widerspruch usw. entscheidet."

Die Deduktion vollzieht sich in Definition, d. h. durch vollständige Entwicklung des Inhalts eines Begriffes; in Division, d. h. durch vollständige Entfaltung des wesentlichen Umfanges eines Begriffes; und in der Argumentation, d. h. durch die strenge und sorgfältige Ableitung einer dritten Sache aus zwei wahren, mit voller Gewißheit erkannten Sätzen.

(Ph, S. 116) „Daß sowohl bei Definition als bei Division die Phantasie eine große, zwar nicht gesetzgeberische, wohl aber exekutive Rolle spielt, ist nach dem bisher bemerkten unschwer zu erkennen. Bei der Argumentation ist dies nicht minder der Fall . . . Es gilt hier, was vom Urteil und Schluß in Bezug auf die Funktionen der Phantasie bemerkt worden ist.

c) Hypothese.

Die Hypothese[152]) nun beruht eigentlich auf nichts anderem als der Phantasietätigkeit. Denn sie besteht darin, daß man sich zu verschiedenen Tatsachen und Erscheinungen, die sich in ihrer Gesetzmäßigkeit nicht durchschauen lassen, einen Grund denkt, annimmt und aus diesem vorweggenommenen Grund umgekehrt die Erscheinungen usw. zu erklären sucht. Gelingt dies, so ist die Hypothese berechtigt, andernfalls eben nicht.

(Ph. S. 117) „Die Hypothese ist also ein durch die Phantasie vorausgenommener Grund, wo durch strenge Verstandestätigkeit ein solcher noch nicht in logischer Operation aufgestellt, noch weniger direkt durch Erfahrung, gefunden werden kann. Das vorahnende Gefühl, (wohl unbewußte, von Phantasie durchdrungene Verstandestätigkeit), das schöpferische Genie betätigen sich besonders hier, da auf Grund ungenügend erkannter Tatsachen oder lückenhaften, empirischen Materials ein Erklärungs- und damit auch der Sachgrund für bestimmte Erscheinungen erkannt werden soll, um dann diesem ungenügend begründeten Induktionsverfahren die Deduktion folgen zu lassen."

[152]) Ph. S. 117 — Attensperger S. 144 f.

d) Analogie.

Schließlich ist auch die Analogie von der Phantasie abhängig[153]) Bei der Analogie wird von Aehnlichem auf Aehnliches geschlossen. Die Vergleichsobjekte sind uns nur teilweise bekannt. D. h. man vergleicht bekannte Dinge mit solchen, die nur zum Teil bekannt sind. Da sich zwischen den bekannten Eigenschaften usw. Aehnlichkeit oder Gleichheit aufzeigen läßt, so schließt man, daß die Objekte auch da ähnlich oder gleich sind, wo wir dies noch nicht kennen.

(Ph. S. 118) „Da hier ein komplizierter Parallelismus herzustellen ist zwischen den ähnlichen Fällen und ihren ähnlichen bekannten Eigenschaften oder Wirkungen, so ist klar, daß hier die Phantasie sich wieder hervorragend tätig erweisen müsse; allerdings in dienender Rolle, um dem rationalen Momente, dem Verstande den Schluß zu ermöglichen — während bei der Hyothese die Phantasie die beherrschende oder wenigstens die führende Rolle spielt dem Verstande gegenüber."

(Dialektik.)

Anhangsweise geht Frohschammer auch noch auf Dialektik und Phantasie ein, worüber er sagt:

(Ph. S. 118) „Die Dialektik ist keine besondere Methode, sondern besteht in der vereinigten Anwendung aller Methoden zu Urteilen und Schlüssen, um das Für und Wider, Grund und Gegengrund einander gegenüber zu stellen und abzuwägen und sich der Wahrheit zu bemächtigen. Dazu muß Erfahrung, Beobachtung und Experiment, Phantasiekombination und logische Operation nach den logischen Gesetzen der Bejahung und Verneinung, der Analyse und Synthese aufgeboten werden."

6. Verstand und Phantasie.

Damit ist nun das ganze Gebiet der Verstandestätigkeit (also der abstrakten Erkenntnis) umrissen und wir können zurückkehren zu Verstand selber und seiner Beziehung zur Phantasie. Wir haben eingangs ja den Verstand nur auf Grund der Definitionen Frohschammers bestimmt und dann vorläufig das Verhältnis zur Phantasie angedeutet. Um aber Verstand sowohl wie dieses uns insbesondere interessierende Verhältnis genauer bestimmen zu können, untersuchten wir erst das Verhältnis von Begriff, Urteil und Schluß zur Phantasie, dann das von Kategorien und Phantasie und schließlich das der wissenschaftlichen Methoden und Phantasie. Aus all dem konnte ersehen werden, wie für Frohschammer die ganze Verstandestätigkeit aufs Engste mit der Phantasietätigkeit verbunden ist, sodass jetzt nur noch zu erörtern bleibt und wohl auch aufgezeigt werden kann:

[153]) Ph. 117 f. — Attensperger S. 144.

einmal was nun eigentlich Verstand sei, und dann wie sich dessen Verhältnis zur Phantasie gestaltet. Wir werden dabei lediglich die bisherigen Andeutungen zu unterstreichen und zusammenzufassen haben.

Wir haben oben drei Bestimmungen Frohschammers über Verstand gewonnen, deren erste Verstand als das Vermögen der Begriffe, der Urteile und der Schlüsse bestimmte. In Bezug auf das Verhältnis zur Phantasie wurde dabei vorläufig der Einwand entkräftet, daß Verstand und Phantasie unbedingte Gegensätze seien, ein Einwand, der nun, nachdem wir ausführlich das Verhältnis von Begriff, Urteil und Schluß zur Phantasie dargestellt haben, völlig widerlegt sein dürfte. Wir können uns daher auch diesen ersten Verstandesbegriff und sein Verhältnis zur Phantasie hier wieder zu geben ersparen, da es ja lediglich eine blosse Wiederholung und knappere Zusammenfassung dessen würde, wovon wir bisher ausführlich gehandelt, um dafür gleich auf etwas anderes zu kommen.

a) subjektiver und objektiver Verstand.

So richtig nämlich auch diese erste Bestimmung des Verstandes sein mag, und so wichtig die Rolle der Phantasie dabei ist – das eigentliche Wesen des Verstandes und die intime Beziehung zur Phantasie ist damit noch lange nicht erfaßt, wenn wir auch schon gelegentlich tiefere Untergründe streifen konnten und mußten. Es erscheint nämlich das Begriffebilden, Urteilen und Schlüsse ziehen, zwar als wichtige Funktionen des Verstandes, vor allem das Urteilsvermögen, aber doch nur wie das Mittel, das Organ, durch das der logische Geist selber sich offenbart und äußert.[155])

„Der logische Geist ist aber allen (logischen Operationen) immanent und scheint unfaßbar und wie unintelligibel zu sein; eigentlich aber ist er ja doch nichts anderes als das Gesetzliche dabei, welches in der Bildungspotenz das Leitende ist und im Bewußtsein als Rationalität und Evidenz erscheint."

In den logischen Operationen haben wir Anteil an einer Rationalität, die diesen zwar auch immanent ist, aber darüber hinaus noch ein anderes Dasein haben muß. Diese Rationalität fand sich ja auch schon immer, wenn auch oft versteckt, bei der sinnlichen Erkenntnis, bei der Sinneswahrnehmung, und bei der Untersuchung über Wahrheit fanden wir sie als die Grundgesetze des Seins wie des Denkens. Ferner: unsere Verstandestätigkeit beruht in der verschiedensten Weise auf der Phantasietätigkeit und zwar auf der Tätigkeit sowohl der objektiven wie der subjektiven Phantasie. Diese Phantasiegebundenheit selber

[155]) Ph. S. 90.

aber ließ wieder durchschimmern einen allgemeinen Weltenverstand, der seinerseits wieder besondere Beziehung zur Phantasie, vor allem zur objektiven Weltphantasie hat.

(Ph. S. 85) „Allerdings aber ist hinter ihr (der Phantasie) und durch sie tätig die eigentliche Denkkraft des Geistes, der Verstand, das rationale Wesen, das nach bestimmten Kategorien und Gesetzen des Denkens verfahrend, als das eigentlich Entscheidende dabei erscheint, als das sich selbst rational Offenbarende und das Gedachte in seiner Allgemeinheit und Rationalität Erfassende. Ein Moment des Geistes, das sich zunächst nicht in ein Bild fassen oder selbst wiederum als bildendes betrachten läßt, aber das Geistige, das rationale Wesen und das Verstehen für alle geistigen Gestaltungen gibt, sich darin offenbarend."

Unser Verstand als das Vermögen von Begriff, Urteil und Schluß führt gerade in Betracht seiner Beziehung zur Phantasie zur Annahme eines allgemeinen, objektiven Weltverstandes, aus dem heraus er seinerseits entstanden gedacht werden muß. Dieser Weltverstand scheint gleicher Weise Verwandtschaft zu haben zur ewigen Wahrheit (Grundgesetze des Seins und Denkens) wie zur Weltphantasie, als deren rationales Moment er aufgefaßt werden kann.

(Ph. S. 479 f.) „Die Tätigkeit des Verstandes ist daher zuletzt das Streben, allgemeine ewige Wahrheiten und Gesetze kennen zu lernen; und der Verstand selbst sucht sich zum aktuellen Inbegriff derselben zu machen. Er muß aber eben deshalb dem Wesen nach der potenzielle Inbegriff derselben sein, oder der lebendige Komplex ewiger Gesetze und Wahrheiten (— ewige Wahrheit —) aber zur bewußten Fähigkeit und Tätigkeit (— Weltphantasie) geworden. Daher Verstandesmenschen diese abstrakten Gesetze und Kräfte analytisch entwickeln und geltend machen im Gegensatze zu der synthetisch bildenden Natur und zu den synthetisch und symbolisch denkenden Phantasiemenschen, die gerne phantastisch spielen, d. h. ohne Mitwirken des Verstandes tätig sind. (Nur das Genie vereinigt beides, d. h. weiss durch synthetische Tätigkeit doch das Verstandesgemäße zu produzieren.")

So hat uns nun die Vertiefung der ersten Bestimmung Frohschammers: Verstand als das Vermögen von Begriff, Urteil und Schluß, zu der weiteren geführt: Verstand als die Konzentration einer allgemeinen Weltrationalität. Als solcher ist er wesensmäßig mit der Phantasie verbunden. Wir können hier nun endlich den Verstand in seinem wahren Wesen bestimmen.

b) Das Wesen des Verstandes.

Das Wesen des Verstandes ist ein Doppeltes, gemäß seiner Beziehung zur ewigen Wahrheit wie zur Weltphantasie.[156]) Es ist einmal Rationalität, d. h. der Verstand ist der lebendige Inbegriff der allgemeinen Gesetze des Seins und Denkens, weswegen er auch das allgemeine Wesen und den rationalen Zusammenhang

[156]) Ph. S. 480 f. — S. 487.

zu erkennen fähig ist. In dieser Eigenschaft bildet er für das Denken — das an sich ja Bewegung ist — den ruhenden, festen Punkt, von dem aus die Erscheinungen — die ebenfalls in ständigem Wechsel unser Bewußtsein tingieren — in ihrem Wesen und in ihrer Wesensverbundenheit erkannt werden können. In dieser Eigenschaft ist er weiter die Norm, nach der diese Erkenntnis sich zu gestalten hat. Dieser apriorische Gehalt des Geistes — die Fähigkeit zu erkennen, urteilen — sind die logischen Gesetze, die Kategorien und die Anschauungsformen Raum und Zeit. Vermöge dieses Wesens ist der Verstand im Stande, die Wahrheit zu erkennen. Das Wesen des Verstandes ist ferner Gestaltungskraft.

D. h. (Ph. S. 481) „Diesem Wesen und dieser Tätigkeit des Verstandes ist aber immer immanent die bildende, gestaltende Potenz, um ihm Leben, Bewegung und schaffende Wirksamkeit zu verleihen, denn auch das Denken ist, wie wir sahen, in gewissem Sinne eine bildende, schaffende Tätigkeit, und es genügt dazu starres Gesetz und starre Form keineswegs. Die Erkenntnis ist vom Geiste im Bewußtsein, im psychischen Organismus geschaffen und aufgebaut, nicht blos passiv aufgenommen, das ist von den Gegenständen eingeprägt, obwohl das Material wenigstens der Form nach von denselben gewonnen wird. Die Denkkraft muß also ein dieser ihrer Tätigkeit homogenes Moment in sich haben, nämlich eine bildende Potenz, deren allgemeiner Ausdruck schon die Kategorien sind."

Durch diese Eigenschaft ist der Verstand eingeprägt den Dingen, weswegen aus ihnen die Erkenntnis ihres Wesens herausgeholt werden kann. Durch diese Eigenschaft ist er weiter fähig, Begriff, Urteil und Schluß zu bilden, den „Leib" der Erkenntnis zu schaffen. Vermöge dieses Wesens ist der Verstand im Stande die Wahrheit zu erkennen. Gewaltig übertrieben — gleichsam wie unter einem Vergrößerungsglas — könnte man darum etwa sagen: Verstand ist die Wahrheit in den Dingen, Verstand ist die Bildekraft in den Dingen, oder — und damit rücken wir wieder die Dinge in das rechte Verhältnis — Verstand ist wie die Vermählung von Phantasie und Rationalität — eine Bestimmung, die nach unseren Untersuchungen nicht mehr verwunderlich erscheinen dürfte.

c) Entstehung und Entwicklung des Verstandes.

Mit dieser Bestimmung ist zugleich hingewiesen auf die Entstehung und Entwicklung des Verstandes. Wir brauchen wohl kaum vorher erst noch einmal wiederholen, welch allgemeines Verhältnis Verstand und Phantasie, sowohl als objektiver wie als subjektiver, mit einander verbindet. Das dürfte aus dem bisherigen klar genug geworden sein.[157]) Sodaß wir sogleich die

Entstehung und Entwicklung des Verstandes abschließend folgen lassen dürfen und dies am besten wohl mit Frohschammers eigenen Worten:[158])

„Zuerst wurden durch das Lebensprinzip nur organische und leiblich-psychische Einheiten gebildet und sind zunächst die physikalisch-chemischen Gesetze und Kräfte plastisch und teleologisch verbunden zur Einheit im Dienste des Lebensprinzipes, das synthetisch wirkt (in teleologisch-plastischer Rationalität). Durch dieses Gestaltungsprinzip sind dann die Naturgesetze allmählich zur Geistigkeit gekommen, zu logischen Gesetzen erhoben worden.

„Nach der Geburt des einzelnen Menschen erhebt sich zuerst die Phantasie, subjektiv und frei geworden — als zunächst plastische, allbelebende, willkürlich fingierende und träumerisch-tätge Macht, um unabhängig von Naturnot-notwendigkeit und Gesetz, und ohne noch Verstandes- (und Wirkens-) Gesetze zu kennen, sich gehen zu lassen in Spielen, Märchen, Fabeln, Mythen. In diesem Stadium müssen daher auch häufig Phantasiegebilde die Stelle von Gründen vertreten bei Kindern und Völkern in der Jugend und Unbildung."

„Hierauf wird vorwiegend der zweckschauende (und idealisierende) Geist tätig, welcher schon das Teleologische (Verstandesmäßige, dem Ziele nicht bloß dem Gesetz nach) mit Einbildungstätigkeit verbindet, Endlich tritt der eigentlich analysierende, die Merkmale und wirkenden Ursachen erforschende Verstand auf. — Dies kann aber erst dann geschehen, wenn durch die freie Phantasietätigkeit der Geist selbst sich über die Naturnotwendigkeit usw. erhoben und sich dadurch individualisierend und personifizierend in sich selbständig als Ganzes abgeschlossen, in sich ein Bewußtsein erlangt, und in freier Geistestätigkeit zum psychischen Organismus potenziert hat. Es kann nun die zur lebenden Rationalität gewordene subjektive Gesetzmäßigkeit sich als logischer Verstand betätigen (nachdem er das Material und die Befreiung zur selbständigen Tätigkeit gewonnen)".

„Der Verstand entsteht also da, wo die bewegliche Macht der Einbildungskraft die ewigen Wahrheiten (Gesetze, Normen) ergreifend dieselben in sich konzentriert und lebendig macht, dadurch sich selbst konzentriert und als rationale Kraft befestigt; sodann über sich selbst durch Bewußtsein und Betätigung sich klar, das ist: selbstleuchtend wird und anderes beleuchtet, zur Evidenz bringt. Also: Verstand ist ein in-sich-selbst-Licht-werden der festen beharrlichen Gesetzmäßigkeit („und Zweckmäßigkeit").

„Vollständig die Genesis hiebei nachzuweisen ist kaum möglich, da jeder Geistesakt wieder auf einen ganz anderen führt; dieser wieder auf einen anderen und die ersten Anfänge der Gedanken der Erinnerung des einzelnen Menschen sich entziehen . . , ja zuletzt aus einer Generation in die andere zurückführen. Denn die ersten Anfänge werden den folgenden Generationen schon vorbereitet, wenigstens der Potenz nach überliefert, ja teilweise sogar auch der Aktualität nach insofern sie sich in Lebensprinzip und Gehirn als eigentümliche, angeborene Anlage ausprägen."

---

[157]) S. a. die kurzen Zusammenfassungen in Ph. S. 418 f und S. 490 f.

[158]) Ph. S. 485 f.

7. intellectus.

Wenn wir nun noch die Frage stellen, ob sich eine solche Betrachtung des Verstandes allein auf Frohschammers System und Phantasie gründet, so werden wir zu antworten haben, daß Frohschammer auch hier wieder wesentlich beeinflußt worden ist von Thomas v. Aquino und durch ihn von Aristoteles. Deswegen sei es erlaubt, hier noch kurz auf Thomas Lehre des intellectus einzugehen - in der Behandlung Frohschammers — wodurch zugleich unsere dritte Bestimmung oben: Verstand ein Mittleres zwischen Sinnlichkeit und Vernunft fester gegründet wird — und hinüberleitet zur Betrachtung der Vernunft selbst[159])

Der intellectus (nous) ist das Vermögen in den Einzeldingen die universalia in re zu erkennen und als universalia post rem in das Bewußtsein zu bringen, in dem das Materielle, Sinnliche dabei gewissermaßen abgestreift wird, also eine Art Entsinnlichung. Dabei betrachtet Thomas den intellectus als tabula rasa, in qua nihil est scriptum; schreibt ihm aber andererseits eine Teilnahme am göttlichen Lichte zu, wodurch er im Stande ist die ewigen Wesenheiten zu erkennen. Ipsum lumen intellectuale quod est in nobis nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. (S. Ph. I q 84 a 5.) Der Intellekt erkennt als intellectus zeitlos das zeitlose Wesen der Dinge, nimmt aber als ratio Zeit und Raum in seine Tätigkeit auf. Der Erkenntnisprozess gleich dem Zeugungsprozeß, wobei die Erkenntnisobjekte das Tätige, der intellectus, das Empfangende ist, wie schon bei der Sinneswahrnehmung die Gegenstände aktiv, die Sinnesorgane passiv tätig waren. Dieser Intellekt wirkt sich in doppelter Weise aus: als intellectus agens und intellectus possibilis. Beide sind nicht Erkenntniskräfte im Zustand bloser Aktualität oder Potenzialität, sondern zwei ganz verschiedene Potenzen, Tätigkeiten, der eine alles zu machen, der andere alles zu werden. Der intellectus possibilis, der wohl den Charakter der tabula rasa an sich trägt, nimmt die Bilder der Dinge, phantasmata, oder species intelligibiles oder universalia post rem, auf und ruft den Akt der Erkenntnis hervor. Der intellectus agens erkennt durch Abstraktion das Wesen der Dinge, er ist das lumen naturale, in dessen Lichte die Erkenntnis erst stattfinden kann, dadurch allerdings sogar selbst einige Erkenntnis des Uebersinnlichen. Der intellectus agens macht die Objekte für den intellectus possibilis erkennbar; er spielt die vermittelnde Rolle beim Erkenntnisakt,

[159]) E. S. 210f. — Th. S. 43f.

während der intellectus possibilis das eigentlich Erkenntnis bedürfende und nach Erkenntnis strebende Moment dabei ist.

„in visione intellectiva triplex medium contigit esse. Unum sub quo intellectus vidit quod disponit eum advidendum; et hoc est nobis lumen intellectus agentis quod se habet ad intellectum possibilem nostrum sicut lumen solis ad oculum. Aliud medium est, quo videtur, et hoc est species intelligibilis quae intellectum possibilem determinat; et habet se ad intellectum possibilem sicut species lapidis ad oculum. Tertium medium est in quo aliquid videtur, et hoc res est aliqua per quam in cognitionem alterius devenimus, sicut in effectu videmus causam et in uno similium et vel contrariorum videtur aliud; et hoc medium se habet ad intellectum sicut speculum ad visum corporalem, in quo oculos aliquam rem videt." (Quodlib. VII.)

Diese hier freilich notwendiger Weise nur in den allergröbsten Umrissen aufgezeigte — Lehre des Thomas und mit ihm der ganzen Scholastik über den intellectus veranlaßte nun Frohschammer zu einer eingehenden scharfen Kritik (a. a. O.), die uns hier nur wenig interessieren kann. Unzweifelhaft aber hat Frohschammer daran seine eigene Erkenntnislehre sich gebildet. Denn der Umstand, daß der intellectus Vernunft bezeichnen wollte, im Grunde aber den abstrakten Verstand nur meinte, dem überdies die Sinneswelt nur mittelbar in den species inteligibiles zugänglich war, forderte ohne weiteres zu einer Untersuchung und Klärung auf. So mußte Frohschammer fragen, was ist eigentlich der Verstand, und ihn dann abgrenzen gegen Wahrnehmung wie gegen Vernunft, (bezw. wird Frohschammer mehr interessiert gewesen sein an der Frage nach dem Wesen der Vernunft, dadurch die Gegensätzlichkeit zur Sinneswahrnehmung erfaßt haben und dann erst den Verstand aufgezeigt haben als das vermittelnde Moment). Auf diese Weise wohl kam Frohschammer zu seiner dritten Bestimmung des Verstandes als Mittelglied zwischen Sinnlichkeit und Vernunft. Dabei spielt Phantasie keine andere Rolle als wie wir sie schon aufgezeigt haben bei den allgemeinen Verstandesprozessen wie bei der Sinneswahrnehmung, und ebensowohl auch bei der Vernunftbetätigung, einem Problem, dem wir uns nun noch zuzuwenden die Aufgabe haben.

III. Kapitel: Die ideale Erkenntnis.

1. Vernunft als tabula rasa.

Zwei Ansichten über Vernunft glaubt Frohschammer unterscheiden zu müssen.[160]) Die eine nimmt Vernunft nur als ein ursprüngliches leeres Vermögen des Erkennens ohne allen In-

[160]) E. S. 209.

halt, als Abstraktionskraft und als Schlußvermögen überhaupt.

(a. a. O. S. 219) „Den menschlichen Geist in Bezug auf seine erkennende Tätigkeit uranfänglich als tabula rasa zu bezeichnen, auf die erst durch Erfahrung, durch Sinnestätigkeit geschrieben werden müßte, ist schon, wie bemerkt, darum nicht zulässig, weil damit alle Selbsttätigkeit ausgeschlossen wäre, und derselbe nur als passiver Sammelplatz von Kenntnissen betrachtet werden könnte, von dem nicht abzusehen wäre, wie er von diesen (Kenntnissen) auch nur ein Bewußtsein erlangen und sie irgendwie verwerten könnte. Aber auch wenn wir diese rein mechanische Vorstellung vom Geiste fallen lassen und ihn in Bezug auf das Erkennen als lebendige Kraft und Fähigkeit betrachten, werden wir mit blosser Lebendigkeit als Potenz zur Tätigkeit nicht ausreichen. Eine reine, leere Kraft ohne allen Inhalt, ohne alle Substanz ist nicht zu denken und findet nirgend in der Natur eine Analogie."

2. Vernunft als Vermögen der angeborenen Ideen.

Frohschammer selbst steht auf dem Boden der anderen Ansicht über Vernunft, wonach angenommen wird, daß Vernunft schon mit einem bestimmten, ursprünglichen Inhalt erfüllt sei, als angeborener, ursprünglicher Besitz des Geistes, als angeborene, immanente Ideen, bezw. als immanente Gottesidee, in der alle anderen Ideen aufgehoben und begründet sind.

(a. a. O. S. 219 f.) „Allein die Schwierigkeit, sich einen solchen apriorischen Inhalt des Geistes in Bezug auf Gotteserkenntnis zu denken und bestimmt zu sagen, was denn diese Gottesidee sei, die den wesentlichen Gehalt der menschlichen Vernunft bilden soll, sind sehr groß, ja scheinen unüberwindlich. Als bloses totes Bild von Gott wird gewiß diese Idee nicht zu fassen sein, denn wie käme dies in das geistige Wesen des Menschen und wie paßte es in die Lebendigkeit desselben. Man wird also unter Gottesidee eine lebendige Kraft oder Potenz des Geistes zu verstehen haben, die ihn befähigt, Göttliches, wo es ihm entgegentritt zu erkennen und von ungöttlichem zu unterscheiden, um überhaupt Göttliches geistig zu schauen, das heißt ein Bewußtsein davon zu erlangen."

3. Vernunft im Bilde von Auge und Keim.

Dieses eigentümliche Wesen der Vernunft sucht Frohschammer durch zwei Bilder zu erläutern und zu verdeutlichen: durch den wohl an Platon und Plotin anknüpfenden Vergleich mit dem Auge und seinem Lichtvermögen und durch den Vergleich mit dem organischen Keim und seiner ursprünglichen Kraft der Entwicklung[161]). Wie das leibliche Auge im Lichte der Sonne die sinnliche Natur wahrnimmt, so ist Vernunft gewissermaßen das geistige Auge, das im Lichte des Gottesbewußtseins alles Uebersinnliche (und soviel an den Sinnendingen auch Uebersinnliches ist) in seiner idealen Bedeutung und Wahrheit schaut und beur-

[161]) E. S. 220 f.

teilt. Das Auge gewahrt sich selbst erst durch und im Licht, und darin auch alles andere; so erkennt auch die Vernunft sich erst durch das und in dem Gottesbewußtsein und darin auch die anderen Ideen; wie sich die Sonne im Auge spiegelt, so spiegelt sich Gott in der Vernunft; das Auge muß erst das Licht wahrnehmen, ehe es Gegenstände schauen kann; so muß die Vernunft auch erst Gott vernehmen, ehe sie die Dinge in Gott, ihrer Idee nach, schauen, vernehmen kann; die Gegenstände lassen das Licht nicht erkennen, so auch die Natur nicht die Idee. Allein, dies ist nur ein sehr schöner Vergleich, und „hinkt", wie alle Vergleiche. Schon daß dadurch eigentlich nichts über das Wesen der Vernunft, sondern nur über ihre Funktion gesagt wird, bedeutet einen Mangel, so ist vor allem das Auge nur ein Mittel, ein fertiges Organ der Sinneswahrnehmung, während die Vernunft ein der Fortbildung fähiges Vermögen ist, nicht nur vernehmen, sondern auch verstehen kann, nicht Erkenntnisorgan, sondern selbst erkennend und schauend, nicht rein passiv, sondern kritisch und produktiv. Daher fügt Frohschammer zu diesem Bild noch das andere vom organischen Keim das mehr an Aristoteles orientiert ist. Wie der organische Keim, das Samenkorn die künftige Pflanze mit Blatt, Blüte und Frucht schon in sich birgt und Kraft und Norm zu ihrer Ausgestaltung in sich enthalten muß, so trägt auch die Vernunft die Gottesidee in sich – die sich ja auch entwickelt und entfaltet im Lauf der Menschheitsentwicklung, sodaß man von einer Geschichte der Gottesidee sprechen kann, ja eigentlich auch schon im Leben eines jeden Menschen – und ebenso die Kraft und Norm zu ihrer Erkenntnis. Wie der Keim zum Wachstum geweckt wird durch die Kraft der Sonne, so wohl auch die Vernunft zu ihrer Entfaltung durch die Kraft des Gottesbewußtseins. Auch hier aber ist der Vergleich nicht restlos durchzuführen. Denn der Same entwickelt sich nach seinem immanenten Zweck und erreicht die Erfüllung seiner selbst, wenn er zur Pflanze geworden ist. Die Vernunft aber hat nicht das Ziel Gott zu werden, sondern Gott zu erkennen, nicht ihre eigene subjektive Ausgestaltung, sondern die Erkenntnis eines Objektiven. Darum sucht Frohschammer beide Bilder zu vereinen, um dem Wesen der Vernunft näher zu kommen.

(E. S 223). "Insofern die Vernunft als geistiges Auge betrachtet wird, stellt man sich ihre, auf das Erkenntnisobjekt selbst gehende Funktion vor, indem damit gesagt wird, daß sie Gottes Sein und Wesen gewissermaßen zu schauen vermag. Insofern sie aber mit dem organischen Keim verglichen wird, will man ihre potentielle Beschaffenheit und subjektive Entwicklungsweise zur

Geltung bringen. Indem sie selbst sich immer vollkommener nach Art des Samens entwickelt und Form und Gestaltung gibt, d. h. aus der blosen Potenz zur Aktualität sich erschließt, wird sie zugleich die auf das Objektive gehende Funktion des geistigen Auges immer vollkommener zu üben vermögen, sodaß ihre subjektive, vollkommenste Entwicklung zugleich die vollkommenste objektive Erkenntnis mit sich bringt."

Dabei ist allerdings zu beachten, daß die Vernunft eingeschlossen ist in einen Komplex irdischer Verhältnisse, durch sie beschränkt, aber auch an ihnen sich entwickelnd. Denn die Vernunft bedarf der Anregung durch Natur (Belehrung) und Geschichte (historisches Gottesbewußtsein), um zur Erkenntnis und Schau ihrer idealen Objekte, um zur Gotteserkenntnis zu kommen[162])

4. Definition.

Durch diese beiden Bilder, oder dieses Doppelbild vielmehr — hat nun Frohschammer veranschaulicht, was er unter Vernunft verstanden wissen will, und was er in abstrakter Form so zum Ausdruck bringt:

(Ph.S.469) „Wir bezeichnen also damit das Vermögens des religiösen Glaubens und Erkennens, das Vermögen Uebersinnliches und von dem Uebersinnlichen, Göttlichen zu vernehmen und zu verstehen, glaubend und wissend",

d. h. des religiösen Glaubens und des metaphysischen Wissens fähig. Die Vernunft ist damit ganz analog den Sinnesorganen fähig, das Uebersinnliche wahrzunehmen, wie jene fähig sind, das Sinnliche zu gewahren. Zu beiden muß dann in gleicher Weise der Verstand hinzukommen, um das Wahrgenommene auch wirklich zur Erkenntnis zu bringen. Umgekehrt kann der Verstand weder die Sinnendinge erkennen, noch die Ideen, sondern nur die formale Ausführung der Wissenschaft dazu bauen. Den Geist der idealen Erkenntnis haucht ihm die Vernunft ein. So ist Vernunft für Frohschammer das Prinzip der Philosophie als Ideal-Wissenschaft, der Metaphysik als Fundamentalwissenschaft. Dieser frühen, wohl auch noch sehr durch den Theologen und Priester beeinflußten Bestimmung gegenüber drückt sich Frohschammer später weit vorsichtiger aus, insofern er sie da[163]) nur bestimmt als die Fähigkeit der Erkenntnis idealer Werte, als Vermögen des Geistes, das sich im Bewußtsein idealer Wahrheit betätigt. Auf jeden Fall ist Vernunft das Vermögen der Ideen, die anfänglich Frohschammer alle aus der des höchsten Wertes, also der Gottesidee entstehen läßt, die er später dann mehr neben

[162]) vergl. dazu noch die weiteren Schriften Frohschammers: „Christentum moderne Naturwissenschaft" — „Das neue Wissen und der neue Glaube" — „Ath. III" (Vernunft und Gottesidee), wo sich Frohschammer ähnlich über das Wesen der Vernunft ausläßt.

[163]) Ph. S. 496.

der Gottesidee, oder umgekehrt die Gottesidee neben den übrigen Ideen des Wahren, Schönen, Guten usw. annimmt.

5. Entwicklung der Vernunft.

Die Vernunft ist in diesem ihrem Charakter natürlich zugleich mit dem Geist des Menschen gesetzt und also nicht irgendwie erst nachträglich entstanden. Daher kann man eigentlich auch nicht von ihrer Entstehung, sondern nur von ihrer Entwicklung sprechen, eine Entwicklung, die wir wie oben bei der Darstellung des Verstandes mit Frohschammers eigenen Worten wiedergeben möchten:

(Ph. S. 499 f.) „Dieser ideale Keim nun entwickelt sich zuerst im Gemüte und durch dasselbe. In diesem offenbart sich zuerst das Ideale (die Idee des Schönen, Guten, Göttlichen usw.) durch das Gefühl. Dieses entspringt dunkel, verworren, unvollkommen, gewinnt aber im Bewußtsein und durch die Phantasiegestaltung und kann dann von der Erkenntniskraft erfasst und begrifflich mehr oder minder richtig und adaequat ausgedrückt oder kann auch in äußerlichen Bildern symbolisch dargestellt werden. — Die rezeptive und die produktive Natur der Vernunft betätigen sich hiebei wie es bei den Sinnen geschieht . . . So bedarf die Vernunft (ebenfalls) der Anregung von anderem, aber sie wirkt dann von innen produktiv entgegen und schafft das Bewußtein des Idealen und Göttlichen aus sich, das Aeußerliche darnach zum Ausdruck, zum Symbol gestaltend . . . Daraus (d. h. aus dem Gemüt) schöpfend, Offenbarung und Anregung gewinnend, wirken dann Phantasie und Verstand gestaltend und bilden die historischen Erscheinungen des Idealen, die vergänglich sind, während die Ideen selbst und die erste Quelle und das Offenbarungsorgan, das Gemüt im Weltprozesse immer dieselben bleiben."

6. Die Ideen.

Das Verhältnis von Vernunft nun und Phantasie ist schon angedeutet in dem Bild vom organischen Keim, berührt sich natürlich auch mit dem von Gemüt und Phantasie[164]), wird aber am besten aufgezeigt an den einzelnen Ideen selbst, denen wir uns nun zuwenden wollen. Die Ideenlehre in der Geschichte der Philosophie haben wir schon berührt bei der Auseinandersetzung von Idee und Begriff, was wir beides hier nicht mehr wiederholen brauchen. Wir fügen dem lediglich hinzu, was Frohschammer als die Grundbedeutung von Idee annimmt:

(Attensperger S. 87) „Die Ideen sind Vorbilder und Urbilder des Seins und Werdens."

Als Hauptideen (im Unterschied z. B. zur Idee einer Pflanze, eines Menschen usw., siehe über die ideale Wahrheit) nennt Frohschammer: Die Idee des Wahren, Schönen, Guten, Rechten und die Gottesidee.

[164]) Darüber siehe Ph. S. 427 f.

a) Die Idee des Wahren.

Bei der Idee der Wahrheit können wir uns kurz fassen[165]). Auf sie wurde ja ausführlich bei der Darstellung der Wahrheitslehre Frohschammers eingegangen. Die Wahrheit als Idee wurzelt im menschlichen Geist, aber nicht als immanente Wirklichkeit sondern als Anlage und Ziel. Sie ist die reale Möglichkeit, Wahrheit zu erkennen. Diese Möglichkeit beruht in einem Gefühl für die Wahrheit und zwar der Wahrheit im Denken, wie im Sein, wie insbesondere im Sinne von Vollkommensein und in einem Streben nach Wahrheit, nach Wahrheitsrealisierung, sowohl formal in der Uebereinstimmung von Denken und Gedachtem, wie real in der Erkenntnis des Seienden, wie ideal in der Erkenntnis und Erstrebung des Vollkommenseins. In dieser Eigenschaft muß sie in der Seele als ein ewiges Moment und als unbedingtes Gut grundgelegt sein. Die ewige Wahrheit muß dem Denken selbst zukommen, muß dem Denken immanent sein. Die Forderungen, die damit gestellt sind, werden erfüllt durch die Einbildungskraft.

(Ph. S. 105) „Bei der Realisierung der Wahrheit nun ist die Phantasie schon insofern tätig, als sie, wie wir sahen, die Formen der Erkenntnis bildet, den Prozeß derselben nach den einzelnen Momenten produziert und dann zum Ganzen verbindet. Die Wahrheit ist also ihrer Idee nach im Geiste und zwar in der bildenden, gestaltenden Kraft desselben als Keim, und auch die Realisierung derselben geschieht durch diese Gestaltungskraft. Der Gedanke, der diese Idee realisiert, ist eine Setzung, Gestaltung der bildenden, produktiven Geisteskraft; und diese Geisteskraft selbst wird damit zugleich zur lebendigen konkreten Wahrheit, indem sie sich zum Abbilde der objektiven Wahrheit und zur subjektiven Offenbarung und Bezeugung derselben gestaltet."

b) Die Idee des Schönen.

Die Idee des Schönen ist realisiert in der Kunst oder wird in der Kunst zu realisieren versucht. Die Gesetze, Wirkungen usw. des Schönen sind Gegenstand der Aesthetik. Das Reich der Kunst läßt am ehesten an die Mitwirkung der Phantasie bei den Geistesschöpfungen des Menschen denken. Und doch hat Frohschammer weder über Aesthetik, noch über Kunst, noch über das Schöne sich eingehend geäußert, wohl da diesem Gegenstand sich schon vielfach die Beachtung zugewandt hat. Infolgedessen wird es zweckmäßig sein, Frohschammers kurze Ausführungen über die Idee der Schönheit hier wörtlich folgen zu lassen:

(Ph. S. 112f.) „Das Wesen jener Fähigkeit des Geistes, wodurch der Mensch bei der Wahrnehmung der Dinge zunächst das Gefühl des Schönen und seines Gegenteils in sich erfährt, bei dem einen mit dem Zauber des Angenehmen

[165]) Ph. S. 104f — Attensperger S. 87.

sich berührt fühlt und mit dem Gegenteil von diesem bei der Wahrnehmung anderer Gegenstände, die er als unschön bezeichnet — das Wesen dieser dem Geist immanenten Fähigkeit ist ein Etwas in der Seele, das sich eben nicht weiter bestimmen läßt, als es in den beiden Offenbarungen geschieht; nämlich in der subjektiven des Gefühls der Schönheit und in der objektiven des diesem Gefühle durch seine Erscheinung oder Offenbarung entsprechenden oder dieses Gefühl hervorrufenden Gegenstandes. Eine ursprüngliche, eigenartige Fähigkeit in der Seele ist aber dafür anzunehmen, da sich die Menschenseele gerade hiedurch vor allen anderen Wesen der Erde auszeichnet, und das Tier keinen Sinn für das Schöne und die Kunst im eigentlichen Sinn besitzt, insofern es sich dabei nicht blos um Nützliches oder für das Leben Notwendiges handelt, sondern um Ideales, das in sinnlicher Form erscheint. Diese Anlage aber ist eben auch wie der Geist selbst, nicht von Anfang an zur vollen Wirklichkeit entfaltet, sondern muß sich selbst erst ausbilden. Und zwar geschieht dies dadurch, daß das Schöne objektiv ihm entgegentritt, infolge davon diese Anlage weckt und mehr und mehr zur Entwicklung bringt, sodaß allenthalben das Schöne, wo es erscheint, richtig gefühlt und erkannt wird. Es können dann auch innerlich aus der Tiefe dieser so gebildeten Fähigkeit Bilder und Verhältnisse sich gestalten, welche die Idee des Schönen in neuer, vollkommener Weise, zuerst innerlich und dann auch allenfalls äußerlich zur Realisierung bringen (Kunst). Hier also, bei der Idee des Schönen ist kein Zweifel, daß sich die Phantasie zu betätigen hat. Sie hat ursprünglich zwar nicht die Schönheit als Bild in sich, wohl aber als ein eigentümliches Moment, als Fähigkeit, die Eigenschaft des Schönen an Gegenständen oder inneren Bildern wahrzunehmen oder diesem inneren Fühlen und Schauen in einer Gestaltung, sei es in einer innerlichen oder auch äußerlichen, eine Realisierung, einen Ausdruck zu geben. Die Idee des Schönen ist also ursprünglich zwar nicht als geistiges Bild im Geiste vorhanden, wohl aber der geistig-sinnlichen Potenz der Bildung, dem bildenden Vermögen, der Phantasie als Moment oder gleichsam als Keim innewohnend, und kann durch diese Bildungspotenz realisiert werden, so wie das äußerlich entgegentretende Schöne dieselbe in Erregung und gleichsam in harmonische Nachbildungstätigkeit versetzt. Eine Erregung und Tätigkeit, die eben eine Realisierung des Momentes oder Keimes des Schönen in der Seele ist und eben deshalb Gefühl und Bewußtsein und daraufhin auch klare Erkenntnis des Schönen hervorruft."

Wenn wir daraus nun das Wesentliche herausnehmen, so ergibt sich wohl: das Schöne, das Frohschammer an anderer Stelle[166]) definiert als dasjenige, was durch seine ruhende (z. B. Malerei) oder bewegte (z. B. Musik) — mitunter auch beides vereint (z. B. die schön verschlungene Linie) — Form ein reines Wohlgefallen hervorruft, findet sich in dreierlei Weise vor: einmal objektiv in den Bildungen der Natur (natürlich auch das negativ Schöne, d. h. Häßliche, in den verschiedensten Abstufungen), dann subjektiv in den menschlichen Gefühlen und Empfindungen und schließlich dieses Subjektive ins Objektive wieder hinaus-

[166]) Attensperger S. 90.

projiziert in den künstlichen und künstlerischen Bildungen des Menschen. Die Idee der Schönheit, die sich in dieser Weise kundgibt, ist dem Menschengeiste immanent, ihn dadurch vom Tier wesentlich unterscheidend[167]) aber wieder nur als Anlage, die sich im Laufe der Entwicklung des Einzelnen wie der ganzen Menschheit erst voll entfalten soll. Zur Realisierung der Idee der Schönheit muß sie der Bildekraft des Geistes immanent sein. Darum offenbaren die Naturdinge mehr oder weniger Schönheit, weil sie geschaffen sind durch die objektive Gestaltungskraft der Phantasie; darum empfinden wir Menschen die Schönheit, weil diese Phantasie in uns subjektiv geworden ist; darum sucht der Mensch in der Kunst die Schönheit zu fassen, weil objektive und subjektive Phantasie im Verein dabei betätigt werden müssen. Die Idee der Schönheit ist so wesentlich mit der Phantasie verbunden.

c) Die Idee des Guten und Rechten.

Schwieriger, oder eigentlich überhaupt nicht, läßt sich aufzeigen, welche Bedeutung die Phantasie bei den beiden nächsten Ideen hat, bei der Idee des Guten wie des Rechten,[168]) die wir hier der Einfachheit halber gleich zusammen anführen wollen. Es müßte denn sein, daß die Phantasie sich hier überhaupt beteiligt als die bildende Kraft, die die Anlage dieser Ideen in der Menschenseele wieder zur Entfaltung bringt und andererseits ein Bild dieser Ideen gibt, wonach der Mensch seine Handlungen beurteilen kann. Die Idee des Guten ruht wie ein Keim in der Menschenseele und entwickelt sich im Leben eines jeden Menschen, und zwar besonders schnell und vollkommen, wo sich diese Entwicklung vollziehen kann in einer sittlichen Umgebung, in einer schon vorhandenen sittlichen Gemeinschaft.[169]) Der Lauf dieser Entwicklung läßt sich allerdings nicht in gerader Linie verfolgen. Vom Unvollkommenen geht es durch Irrtümer und Wandlungen hindurch zum Vollkommenen. Daher muß man auch zwischen objektiver und subjektiver Sittlichkeit unterscheiden. Denn es kann das bestehende Sittengesetz, die objektive Sittlichkeit vollkommen oder unvollkommen sein (z. B. Christentum — Kinderopfer), es

---

[167]) Frohschammer hat sich mit diesen Problemen (Sinn der Tiere für Wahrheit in Bezug auf den Unterschied von Mensch und Tier), besonders in der Auseinandersetzung mit Darwin, eingehend beschäftigt, s. bes. „Christentum und moderne Naturwissenschaft“ und Ath.

[168]) Ph. S. 105 f. — Attensperger S. 88 f.

[169]) „Ueber die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwicklung in Religion, Sittlichkeit und Sprache.“

kann aber die subjektive Sittlichkeit das unvollkommene Sittengesetz voll erfüllen, und wieder das vollkommene Sittengesetz nur ungenügend befolgen. Aehnliches gilt von der Rechtsidee. Sie entwickelt sich aus einem Keim und in der menschlichen Gesellschaft. Sie realisiert sich im Staat.

d) Die Idee Gottes.

Alle diese Ideen und alle Ideen überhaupt vereinigen sich in der Gottesidee.[170]) Sie ist die Idee aller Ideen, der Inbegriff aller Vollkommenheit. Auch sie ruht wie alle Ideen als Anlage, als Fähigkeit in der Seele und entwickelt sich zu Gefühl und Bewußtsein von Gott. Doch ist zweierlei hier anders als bei den anderen Ideen. Einmal muß unser Geist selbst ein Teil jener Idee sein.

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnte es die Sonn' erblicken?
Läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnte uns das Göttliche entzücken?

Zum andern, indem diese Idee in uns, in der Menschheit realisiert wird, wird das erkennende Subjekt, der Mensch, die Menschheit, immer mehr vervollkommnet. Dabei ist einleuchtend, daß Gott nicht in uns von uns verwirklicht, realisiert werden kann, sondern nur Bilder und Gleichnis vom Göttlichen — also Phantasiegestaltungen, die allerdings zu tiefst im menschlichen Gemüt verwurzelt sind. Die Entwicklung dieses Gottesbewußtseins ist die ganze Religionsgeschichte, aber nach Frohschammer auch die ganze Philosophiegeschichte, dort mehr dem blinden Gefühl und Glauben nach, hier der metaphysischen Erkenntnis und dem Wissen nach. Hier im Göttlichen fließen Erkenntnis, Wahrheit und Phantasie in eins zusammen. Wir möchten daher die Besprechung der Ideenlehre mit Frohschammers Worten schließen:

(Ph. S. 107 f.) „So wie also die Wahrheit einen ewigen, absoluten Wert, eine unbedingte Geltung hat und unbedingtes Recht für den Menschen besitzt, dem er alles opfern darf, und insofern Realität hat, haben muß in seinem An-Sich, wenn auch keine sinnliche, sondern eine ideelle, gesetzliche, so ist auch das Heilige, das absolut Vollkommene Ideal, die Idee an sich, die Gottesidee zwar durch Phantasie gebildet, aber doch von wirklichem, realen Gehalt. Eben deshalb kann unseres Erachtens von den Ideen aus auch der (metaphysische) Versuch gemacht werden, über das Gebiet der Erscheinungen, des Wechsels, der Unvollkommenheiten aller Art hinwegzukommen und ein Gebiet des Wesens, des Beharrens, der Vollkommenheit zu entdecken, als tatsächlich und real zu erweisen. Insbesondere dürfte dies von der Tatsache des Gottesbewußtseins und der demselben zu Grunde liegenden Gottesidee aus möglich sein, welche

[170]) E. S. 228 f. — Ph. S. 106 f. — Attensperger S. 92 f.

ohnehin die übrigen Ideen in sich schließt, oder sich für das menschliche Bewußtsein aus denselben konstituiert. Daß die Menschen die Wahrheit an sich, blos als solche, demnach also als Idee über alles achten, sie ohne Rücksicht auf gewöhnlichen, äußerlichen Nutzen oder Schaden suchen und geltend machen; daß insbesondere die Wissenschaft sich das Recht zuschreibt und entschieden in Anspruch nimmt, unbedingt nach Wahrheit und nur nach Wahrheit als solcher ohne jede andere Rücksicht zu streben und dieselbe, wenn sie gefunden ist, unbedingt geltend zu machen jedem noch so geheiligten Lug und Trug gegenüber, aller lang dauernden befestigten Gewohnheit, allem Nutzen des Gegenteils, allem liebgewonnenen Urteil zum Trotz — dies ist nur erklärlich und ist nur zulässig, wenn der Wahrheit als solcher ein wirklicher und zwar unbedingter Wert und insofern ideale Realität und absolutes Sein und Rechtsein zukommt."

Schlußwort.

Phantasie, Wahrheit und Erkenntnis — dieses Kapitel aus der Philosophie J. Frohschammers liegt nun abgeschlossen vor uns. Die paradox klingende Verbindung der Phantasie mit den Begriffen der Wahrheit und der Erkenntnis gewinnt Sinn, wenn man bedenkt, daß mit „Phantasie" eine gestaltgebende Kraft gemeint ist, die zuerst unbewußt, dann bewußt ganzheitliche und zweckmäßige Zusammenhänge erzeugt. Die Handlung der verschiedenen Wahrheitsbegriffe wird immer Beachtung verdienen. Die damit und mit dem Begriff der Vernunft zusammenhängende Wertphilosophie ist, obwohl Frohschammer den Ausdruck „Wert" nicht in den Vordergrund stellt, auch für die Gegenwart von Bedeutung. Mit der Betonung des Ganzheitlichen, Zweckmäßigen und Wertvollen macht Frohschammer (wie Trendelenburg) Front gegen die mechanistische und materialistische Denkweise seiner Zeit. Das wird ihm auch dann hoch anzurechnen sein, wenn man nicht mit allen seinen Gedanken im Einzelnen übereinstimmt. Er begnügte sich nicht mit der äußeren Erscheinung, nicht mit dem farbigen Abglanz des Lebens, er suchte das Licht der Sonne selber zu erschauen. Und es dürfte der letzte Sinn und dauernde Wert Frohschammers wie alles Philosophierens sein, was er selbst mit den Worten zum Ausdruck bringt (Ph. S. VIII):

„Die herrschende Wissenschaft und Zeitrichtung war zu dem Faust'schen Entschluß gekommen:

So bleibe denn die Sonne mir im Rücken!
Der Wassersturz, das Felsenriff durchbrausend,
Ihn schau ich an mit wachsendem Entzücken.
Von Sturz zu Stürzen wälzt er jetzt in tausend,
Dann abertausend Strömen sich ergießend,
Hoch in die Lüfte Schaum an Schäume sausend.
Allein wie herrlich, diesem Sturm ersprießend,
Wölbt sich des bunten Bogens Wechseldauer,
Bald rein gezeichnet, bald in Luft zerfließend,
Umher verbreitend duftig kühle Schauer!
Der spiegelt ab das menschliche Bestreben;
Ihm sinne nach und du begreifst genauer:
Am farbigen Abglanz haben wir das Leben.

Soviel Genuß indes die Betrachtung des äußeren, erscheinenden Daseins auch gewährt, und soviel Wert und Bedeutung die Erforschung der Formen und Gesetze desselben theoretisch wie praktisch zuverläßig hat, so wird doch auch das sehnende Verlangen nach der Sonne selbst sich nicht vertilgen, wenn auch eine Zeit lang zurückdrängen oder übertäuben lassen. Vom blosen Anschauen des Wassersturzes mit all seinen Erscheinungen wird man übergehen zum Versuche, ihn mit all seinen Formen und Gesetzen zu begreifen, und schon dadurch wird man zuletzt veranlaßt werden, nach den eigentlichen Ursachen und letzten Gründen der Erscheinungen zu fragen und vor allem nach der Sonne, der man zwar den Rücken zugewendet, deren Glanz und bewegende Kraft aber doch die letzte Ursache der ganzen Naturerscheinung und zugleich ihrer Erkenntnis, ihres Anschauens ist.“

Literatur-Verzeichnis.

I.

1. Preisaufgabe der theologischen Fakultät über die Sprachengabe der ersten Christen — Doktor-Dissertation (zu den Charismen. Landshut 1850). 1845.
2. Abhandlungen in theologischen Zeitschriften 1848—1850.
3. Beiträge zur Kirchengeschichte. — Preisarbeit (1.). Abhandlung: über den Vorsitz auf der Synode von Nicäa — Ueber die Differenz zwischen der katholischen und pelagianischen Lehre von der Willensfreiheit (Habilitationsschrift). 1850.
4. Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen. — Rechtfertigung des Generationismus. München 1854.
5. Menschensecle und Physiologie. Eine Streitschrift gegen C. Vogt in Genf. — München 1855.
6. Einleitung in die Philosophie und Grundriß der Metaphysik. Zur Reform der Philosophie. München 1858.
7. Ueber die Aufgabe der Naturphilosophie und ihr Verhältnis zur Naturwissenschaft. München 1861. Untersuchung über Teleologie, Materie und Kraft.
8. Ueber die Freiheit der Wissenschaft. München 1861.
9. Die historisch-politischen Blätter und die Freiheit der Wissenschaft. München 1861.
10. Athenäum I. Philosophische Zeitschrift, I. Jahrgang. München 1862. Ueber die Bedeutung der Philosophie für die Gegenwart und über die Aufgabe, Form und Absicht dieser philosophischen Zeitschrift. Heft 1.
Ueber den naturalistischen und ethischen Standpunkt in der Philosophie. Heft 1.
Neue Untersuchungen über die Freiheit der Wissenschaft. Heft 1, 2.
Ueber Darwins Theorie von der Entstehung der Arten im Tier- und Pflanzenreich. Heft 3.
Ueber die Ewigkeit der Welt. Heft 4.
Subjektivismus und Objektivität in der Philosophie. Heft 4.
11. Ueber das Recht der neueren Philosophie gegenüber der Scholastik. Vortrag 3. Auflage. München 1863.
12. Athenäum II. Philosophische Zeitschrift, 2. Jahrgang. München 1863.
Die katholische Kirche und die Wissenschaft, Heft 1.
Ueber das Wesen des Selbstbewußtseins. Heft 1—3.
Die Philosophie und das Wunder. Heft 2.
Zur Freiheit der Wissenschaft. Aktenstücke Heft 2.
Ueber den Begriff, die Bedeutung und Unabhängigkeit der Philosophie. Heft 3.
Zur Abwehr Heft 3, 4.

13. Ueber die Wiedervereinigung der Katholiken und Protestanten. Heft 4.
14. Athenaum III. Philosophische Zeitschrift 3. Jahrgang. München 1864.
Ueber das Wesen des Liberalismus. Heft 1.
Ueber die Vernunft und die Gottesidee. Heft 2.
Ueber die Tierseelen. Heft 3, 4.
Der Generationismus und die Wissenschaft der Jesuiten. Heft 4.
15. Das Christentum und die moderne Naturwissenschaft. Wien 1868.
16. Das Recht der eigenen Ueberzeugung. Leipzig 1869.
17. Zur Würdigung der Unfehlbarkeit des Papstes und der Kirche. 1869. Zugleich zur Beurteilung der Schrift „Der Papst und das Konzil" von Janus 1. 2. Auflage.
18. Die politische Bedeutung der Unfehlbarkeit des Papstes und der Kirche 1869. Neue Untersuchung zur Würdigung der Unfehlbarkeit des Papstes und der Kirche.
19. Beleuchtung des päpstlichen Enzyklika vom 8. 12. 1864 und des Verzeichnisses der modernen Irrtümer (Syllabus). 1870. nebst einem Anhang: Kritik der Broschüre des Bischofs von Orleans. 2. Auflage (1. Auflage 1865).
20. Die Unfehlbarkeit des Papstes. 1871. Offenes Sendschreiben an seine Excellenz den Herrn Erzbischof von München-Freising Gregor von Scherr, betreffend den Hirtenbrief vom 26. 12. 1870.
21. Das neue Wissen und der neue Glaube. Leipzig 1873. Mit besonderer Berücksichtigung von D. F. Strauß, neuester Schrift „Der alte und der neue Glaube."
22. Der Fels Petri in Rom. Schaffhausen 1875. Beleuchtung des Fundamentes der Römischen Papstherrschaft. 5. Auflage.
23. Der Primat Petri und des Papstes. Elberfeld 1875. Zur Beleuchtung des Fundamentes der Römischen Papstherrschaft, zuerst veröffentlicht in der Kölnischen Zeitung. Anfang Mai 1875.
24. Das Christentum Christi und das Christentum des Papstes. Elberfeld 1875.
25. Ueber die religiösen und kirchenpolitischen Fragen der Gegenwart. Elberfeld 1875.

70 V 12. F. Laurent. Der Katholizismus und die Religion der Zukunft.

70 V, VIII 1. Zur Würdigung der Beschlüsse des vatikanischen Konzils.
70 VIII II 3. Das Unfehlbarkeitsdogma und die Staatsregierungen.
70/71 2. Papstum und Staat.
71/V 4. Die Opposition gegen das Unfehlbarkeitsdogma.
71 VI 5. Die deutsche Nation und die römische Papstherrschaft.
71 VI 6. Der deutsche Protestantismus und das Unfehlbarkeitsdogma.
71/X 7. Die bayrische Staatsregierung und die Kirchenfrage.
71 X 8. Das Programm des Altkatholikenkongresses in München.
71 XII 9. Die Oberherrschaft der katholischen Kirche über den Staat.
71/XII 13a. Exkommunikationen.
72/VI 13c. Placet und Dogma.
73 V 13.1. Die Aufgaben der liberalen Presse im kirchenpolitischen Kampf der Gegenwart.
73 VIII 13b. Gebet und Ablaß als kirchenpolitische Agitationsmittel.

74/II 10. Der Bischof von Mainz als Kirchenorakel in Deutschland.
74/I,II,V,VI. 11. Zur Beleuchtung der geistigen Krisis in der Gegenwart.
75 II 13d. Die neueste Kollektiverklärung des deutschen Episkopats.
75/II 13e. Die päpstliche Enzyklika an den Episkopat in Preußen.
75/II 13f. Das göttliche Recht der Bischöfe.
75 III 13h. Neue Kundgebungen aus der päpstlichen Kirche.
75/III 13i. Die Antwort der preußischen Bischöfe an das preußische Ministerium.
75/IV 13k. Italien und das Papstum.

26. Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses. München 1877.
27. Die wahre Bedeutung des Kulturkampfes. 1878.
28. Monaden und Weltphantasie. München 1879.
29. Ueber die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kants und Spinozas. München 1879.
30. Ueber die Prinzipien der aristotelischen Philosophie und die Bedeutung der Phantasie in derselben. München 1881.
31. Ueber die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwicklung in Religion Sittlichkeit und Sprache. München 1883.
32. Die Philosophie als Idealwissenschaft und System. München 1884. Zur Einleitung in die Philosophie,
33. Ueber die Organisation und Kultur der menschlichen Gesellschaft. Philosophische Untersuchungen über Recht und Staat, soziales Leben und Erziehung. München 1885.
34. Wille oder Phantasie. Kritische Paralelle zur Würdigung der Philosophie A. Schopenhauers. In der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik hgg. v. J. H. Fichte und H. Ulrici, Bd. 86. Halle 1885.
35. Autobiographie. In deutsche Denker und ihre Geisteschöpfungen, hgg. v. A. Hinrichsen, Heft 2, 3. Berlin 1888.
36. Die Philosophie des Thomas von Aquino kritisch gewürdigt. Leipzig 1889.
37. Ueber das mysterium magnum des Daseins. Leipzig 1891.
38. tu es petrus. 1891.
39. Zum religiösen Frieden. 1892.
40. System der Philosophie im Umriss. Münschen 1892. Philosophie als Idealwissenschaft und System 1. Abteilung.

Abhandlungen Frohschammers in „Padagogium" Zeitschrift, VIII-XVI

(VIII) Die Bedeutung des Lehrerstandes in unserer Zeit.
(VIII) Der psychische Organismus.
(IX) Das religiöse und das sittliche Gewissen.
(IX) Kultur-Staat und Lehrerstand.
(IX) Die Philosophie des Thomas von Aquino.
(X) Der Fortschritt.
(X) Ueber die Bedeutung der Phantasie für die Erziehung.
(XI) Die Naturwunder.
(XII) Die Forderungen des sacrificium intellektus und der Lehrerstand.
(XII) Ueber die Forderung konfessioneller Schule.

(XIII) Ueber die Bedeutung der Philosophie für die Lehrerbildung.
(XIV) Die soziale Frage und die Schule.
(XV) Ueber Glauben und Wissen.
(XV) Ueber das Mißverhältnis zwischen den Rechten (Freiheiten) und der Bildung des Volkes.
(XVI) Zwei Weltauffassungen.

II.

1. A. Attensperger, Jakob Frohschammers philosophisches System im Grundriß nach Frohschammers Vorlesungen.*) Zweibrücken 1899.
2. D. Becker. Die Freiheit und das Recht der neueren Philosophie, nach dem von Prof. Dr. J. Frohschammer jüngst veröffentlichten Vortrag beleuchtet. Speyer 1863.
3. D. Becker Die Hauptpunkte der Frohschammerschen Philosophie, auf Veranlassung der von Einhauser jüngst erschienenen Schrift beleuchtet. Speyer 1863.
4. A. Bullinger. Was ist Philosophie, was nicht? München 1863. Offene Briefe an J. Frohschammer als Antwort auf seine Erwiederung in Nr. 130 der Allgemeinen Zeitung.
5. Commer, Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Jahrgang 6. 7 1892/93.
6. Denzinger, Enchiridion symbolorum usw. ed. IX Würzburg 1900.
7. A. Drews, Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes. 2 Bde. Berlin 1893.
8. J. E. Einhauser. Die Beckersche Beleuchtung des Vortrages von Prof. J. Frohschammer über das Recht der neueren Philosophie gegenüber der Scholastik. München 1863.
9. J. E. Einhauser. Dr. Becker und A. Bullinger, die beiden Würdiger der Frohschammerschen Philosophie, selbstgewürdigt. München 1863.
10. J. Friedrich, Jakob Frohschammer. Fürth i. B. 1896. Ein Pädagoge unter den modernen Philosophen, Einführung in das pädagogisch-philosophische System Frohschammers.
11. J. Friedrich. System und kritische Darstellung der Psychologie Jakob Frohschammers. Zürich 1899.
12. J. Friedrich. Jakob Frohschammers Stellung im Streite des Materialismus. In: Monatsheft der Comenius-Gesellschaft VIII. 1899.
13. Dr. Gloßner. Der moderne Idealismus nach seinen metaphysischen und erkenntnistheoretischen Beziehungen sowie sein Verhältnis zum Materialismus mit bosonderer Berücksichtigung der neuesten Phase desselben. Münster 1880.
14. Dr. Gloßner. Die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. 1894. Jahrbuch für Philosophie VIII.
15. E. von Hartmann. Geschichte der Metaphysik. 2 Bde. Leipzig 1899/1900.
16. Heinrich, Dogmatische Theologie. Mainz 1873.

*) Es handelt sich hier um ungedrucktes Material.

17. M. Heinze. In: Allgemeine Deutsche Biographie.
18. Historisch-Politische Blätter. Zeitschrift Bd. 43. 1859.
19. R. Hochegger. Die Bedeutung der Philosophie der Gegenwart für die Pädagogik. 1893.
20. Der Katholik. Zeitschrift Bd. 1—10. Mainz 1859/1869.
21. Die Congregationen des Index, aus „Der Katholik" Mainz 1862, eine Beleuchtung der jüngsten Angriffe Dr. J. Frohschammers gegen dieselbe.
22. Lic. Dr. F. Kirchner, Ueber das Grundprinzip des Weltprozesses mit besonderer Berücksichtigung Frohschammers. Coethen 1882.
23. J. Kleutgen S. J. Die Philosophie der Vorzeit. 2 Bde. Münster 1860.
24. Dr. W. Lange. In den „Rheinischen Blättern": Recension von Frohschammer Nr. 26. 1877.
25. B. Münz. Jakob Frohschammer, der Philosoph der Weltphantasie. Breslau 1895.
26. B. Münz. Briefe von und über Jakob Frohschammer Leipzig. 1897.
27. Paedagogium. Monatsschrift für Erziehung und Unterricht VII—XVI. herausgeg. v. Dr. Fr. Dittes. 1885—1893.
28. T. Pesch. Die großen Welträtsel. 2 Bde. Freiburg 1884.
29. Prof. Dr. E. Reich. Weltanschauung und Menschenleben, Religion, Sittlichkeit und Sprache. Leipzig 1884. Betrachtungen über die Philosophie J. Frohschammers.
30. Prof. Dr. E. Reich. Philosophische Betrachtungen und sozialhygienische Untersuchungen. 2. Bde. 1895.
31. Scheeben. Handbuch der katholischen Dogmatik. Freiburg i. B. 1873.
32. G. Sievert. Ueber die philosophisch-pädagogische Lehre J. Frohschammers aus der Sammlung: Pädagogische Vorträge. 1895.
33. G. Sievert. Die Bedeutung des Frohschammerschen Einheitsprinzipes für die Pädagogik. Vortrag in: Rheinische Blätter 1, 2. 1897.
34. Staab. Der Gottesbeweis in der katholischen-deutschen Literatur aus: Studien zur Philosophie und Religion, Heft 5. Hgg. von Dr. Stölzle.
35. F. A. Steglich. In „Allgemeine Lehrerzeitung". 1893.
36. F. A. Steglich. Ueber die pädagogische Idee Fr. Fröbels in ihrer 1898 philosophischen Begründung durch Frohschammer Bern.
37. F. A. Steglich. Neue Beiträge zur Würdigung der Frohschammerschen Philosophie und Pädagogik, in: Allgemeine deutsche Lehrerzeitung.*) 1899.
38. E. Stingl. in: „Theologisch-praktische Quartalschrift" Linz 1892.
39. A. Stoeckl. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie Bd. 2. Mainz 1892.
40. A. Stoeckl. Geschichte der neueren Philosophie. Bd. 2.
31. Stolz. in: Allgemeine Lehrerzeitung. 1894.
42. Theologische Literaturblätter. Jahrgang III. Bonn.
43. Ueberweg-Heinze. Geschichte der Philosophie. Bd. 4.
44. J. G. Wuechner. J. Frohschammers Stellung zum Theismus, Dissertation. Paderborn 1913.
45. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 34—86. Herausgg. v. J. H. Fichte und H. Ulrici u. a. Halle 1859/1885.
46. R. Zimmermann. In Mayers Konversations Lexikon 3. Aufl. VII. Bd.

*) (dort auch weitere Literaturangabe über Frohschammer).

Lebenslauf.

Geboren am 30. Mai 1905 zu München als der Sohn des damaligen Oberleutnants J. Fried verbrachte ich meine Kindheit in der Rheinpfalz. In München kam ich dann Herbst 1911 zur Schule. Nach Absolvierung des Gymnasiums, das ich von Herbst 1915 bis Ostern 1924 besuchte, studierte ich die ersten beiden Semester an der Münchener Universität Philosophie. Dann wandte ich mich nach Erlangen, um mich dort der evangelischen Theologie zu widmen. Vom fünften Semester an besuchte ich die Universität Tübingen. Anfänglich hörte ich nur theologische Vorlesungen, bald aber auch wieder philosophische. Meine Lehrer waren besonders Prof. Kroh, Hauer, Adickes und Groos, von welch letzterem ich auch die Anregung zu vorliegender Arbeit erhielt.